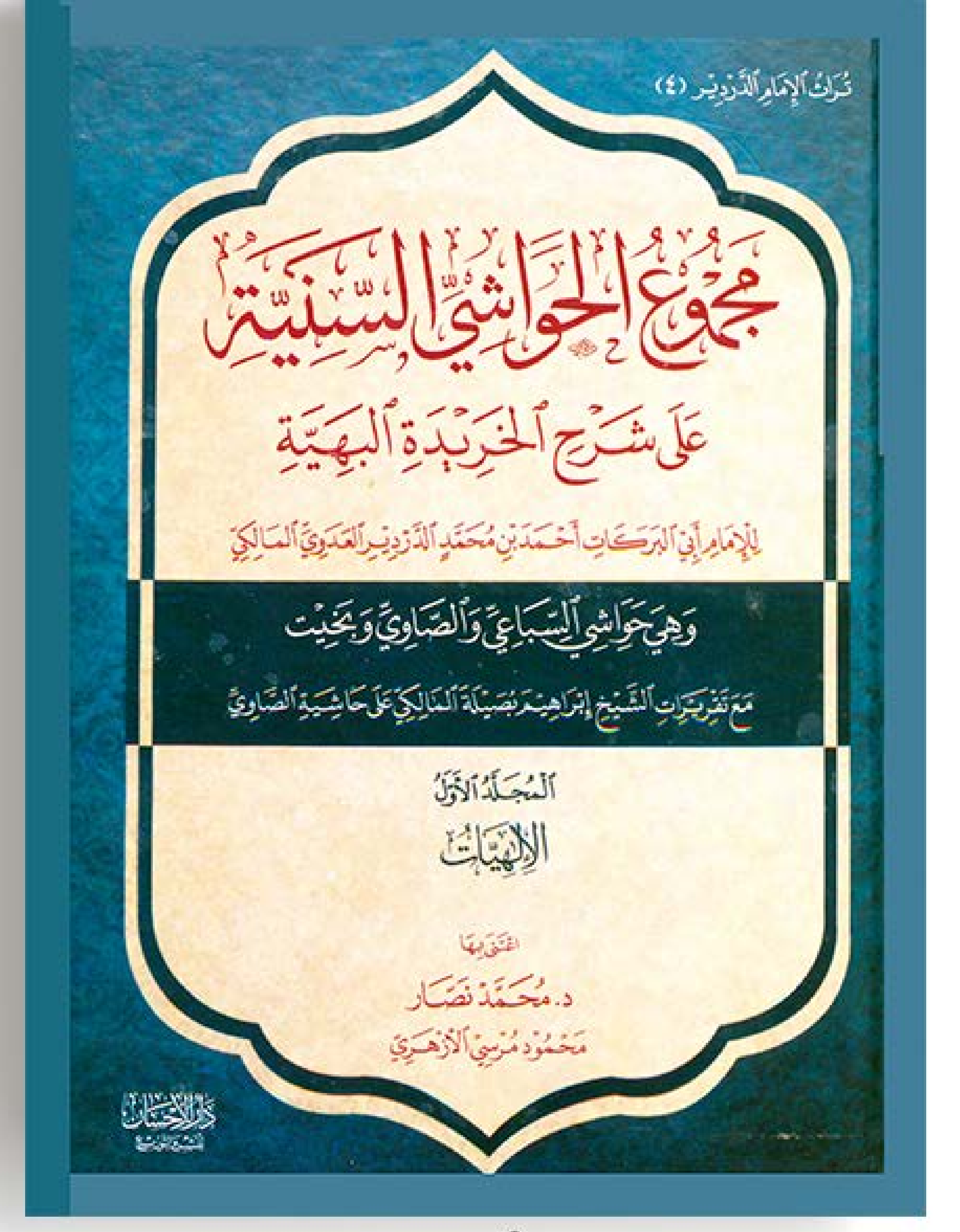


تراث الإمام الدردير (٤)
مجموع الحواشي السنية
على شرح الخريدة البهية
للإمام أبي البركات أحمد بن محمد الدردير العدوي المالكي
وهي حواشي السباعي والصاوي وبخيت
مع تقريرات الشيخ إبراهيم بصيلة المالكي على حاشية الصاوي
المجلد الأول
الإلهيات
اعتنى بها
د. محمد نصار
محمود مرسي الأزهري

1. CİLT

مجموع الحواشي السنية

على شرح الخريدة البهية



تليفون: ٢٥١٢٦٣٩٦ /٠٢ - موبايل: ٠١١٢١٠٧٧١٧٤

Email: darelehsan@gmail.com

الكتاب: مجموع الحواشي السنية على شرح الخريدة البهية

اعتنى بها: د. محمد نصار - محمود مرسي الأزهري

الناشر: دار الإحسان

سنة الطباعة: ٢٠١٨

بلد الطباعة: القاهرة، مصر

الطبعة: الأولى

رقم الإيداع: ٢٦٠١٢/ ٢٠١٧

الترقيم الدولي: 978-977-6552-52-4

مجموع الحواشي السَّنِيَّة

على شرح الخريدة البهيَّة

للإمام أبي البركات أحمد بن محمد الدردير العدوي المالكي

وهي حواشي السباعي والصاوي وبخيت

مع تقريرات الشيخ إبراهيم بصيلة المالكي على حاشية الصاوي

(المجلد الأول)

الإلهيات

اعتنى بها

د. محمد نصار

محمود مرسي الأزهري





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله تعالى القائل في محكم كتابه: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ [الروم: ٢٥]، أحاط بكل شيء علمًا وغفر ذنوب المؤمنين كرمًا وحلمًا، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١].

والصلاة والسلام على البشير النذير سيدنا ومولانا محمد النبي الأمي الفاتح الخاتم، سيد ولد آدم، بل سيد ما حوى العالم، وعلى وصحبه أولي التقى والمكارم.

وبعد، فهذا هو الإصدار الثاني من هذا المجموع المبارك بعد أن نفد الإصدار الأول خلال معرض القاهرة الدولي للكتاب عام (٢٠١٨م). وقد قمنا بإعادة مراجعته وتنسيقه، فاستدركنا أخطاء الإصدار الأول التي لا تخل بجودته وتميزه.

وإن من فضل الله تعالى أن وفقنا لجمع ما في هذا السفر الجليل من شرح وحاشية وتقرير على منظومة «الخريدة البهية» لقطب الأولياء والعلماء الإمام أحمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بالدردير. وقد احتلت «الخريدة» وشرحها للإمام الدردير مكانة سامية منذ ظهورهما، وتعددت الحواشي على هذا الشرح بسبب إحكام النظم المشروح وترتيب أبواب العقيدة ترتيبًا دراسيًّا دقيقًا، ولسهولة الشرح وامتناعه، فضلًا عن المكانة الروحية والفقهية اللتين احتلهما المؤلف بوصفه إمامًا من أئمة السلوك والطريقة الخلوتية التي صارت في عصره طريقة العلماء من مشايخ الأزهر، وفقيهًا مالكيًا بارزًا تولى مشيخة المالكية في عصره، مما حدا بتلاميذه في العلم والتصوف إلى الاعتناء بكتبه، خاصة تلميذه الأشهر العلامة أحمد الصاوي المالكي المتوفي سنة (١٢٤١هـ)، وكذا العلامة محمد بن صالح السباعي المالكي المتوفى سنة (١٢٦٨هـ) صاحب أوسع الحواشي على شرح الخريدة،

ثم العلامة الشيخ إبراهيم بُصَيلة المالكي المتوفى سنة (١٣٥٢هـ) صاحب التقريرات على حاشية الصاوي بحكم انتمائه للمذهب على الأقل وإن لم تتيسر معرفة مشربه في لسلوك. ولم يخرج عن هذا النسق إلا العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، فقد كان حنفيًّا نقشبنديًّا.

إشارات إلى جهدنا في العناية بهذا المجموع

وحيث إن حواشي الصاوي والسباعي وبخيت مطبوعة متداولة، فقد اكتفينا بادئ ذي بدء بالاعتماد على نسخها المطبوعة في صنع هذا المجموع، إلا تقريرات الشيخ بصيلة، فلم تُطبع من قبل، ونحمد الله تعالى على أن جعلَنا السابقين إلى طبعها من أصلها المخطوط المحفوظ بالمكتبة الأزهرية برقم (٥٩٤/ ٢٧٧٩٥) مجاميع. ولعل هذه النسخة هي الوحيدة المتوفرة من هذه التقريرات بحسب ما وصل إليه علمُنا. ثم عنَّ لنا أن نتحقق من صحة بعض المواضع في حاشية السباعي المطبوعة فنظرنا في بعض مخطوطاتها بالمكتبة الأزهرية، فخرج النص متماسكًا مضبوطًا أتم ضبط.

ثم توفر لدينا مخطوط لحاشية العلامة بخيت المطيعي منسوخ عن الأصل، وهو محفوظ بالمكتبة الأزهرية برقم (١٥٧٤٤٥) فاستدركنا به بعض الخلل الواقع في حاشية الشيخ بخيت المطبوعة قديمًا.

ورغم ما يُتوهم من كون العمل سهلًا لاعتمادنا على أصول مطبوعة، ففضلا عن مراجعتنا المواضع التي توقفنا فيها من حاشية السباعي على مخطوطات الكتاب بالمكتبة الأزهرية، فقد بذلنا مجهودًا كبيرا في تصحيح حاشية الشيخ بخيت ووضع علامات الترقيم فيها بما يوجه قراءة عبارتها العميقة توجيهًا صحيحًا. وليس من قبيل المبالغة أن نصف الأصل المطبوع لحاشية العلامة بخيت بالسقيم، بل إن فيه اضطرابًا في أكثر من موضع، وقد صححناه بإمعان النظر في النص، وبالعودة إلى بعض الأصول التي اعتمد عليها العلامة المطيعي، لا سيما شرح العلامة جلال الدين الدواني على «العقائد العضدية».

ولا يخفى على أهل صناعة النشر، خاصة العاملين في كتب التراث، مدى صعوبة تنظيم خمسة كتب تنظيما رأسيًّا بما يربط بين هذه النصوص جميعها مكانيًّا بحيث تتوافق مواضع تعليقها، فتكون

إفادات أصحاب الحواشي وصاحب التقرير حاضرةً ومتجاورةً أمام القارئ، فتحضر معها وتتجاور الخلفيات المعرفية لهؤلاء المؤلفين وما اختاروه من مصادر ينهلون منها في التعليق، سواء كان شرح العلامة الدردير أم حاشية الصاوي التي قرر عليها الشيخ بصيلة. وقد استغرق تنظيم الكتاب وتركيب النصوص على الشرح والتقريرات على حاشية الصاوي قرابة الشهرين من العمل المضني الذي يستحق العاملون فيه كل ثناء وتقدير.

وفي ختام هذا التقديم نسأل الله سبحانه وتعالى أن يبارك في هذا العمل وأن يكافئ كل من سعى في جمعه وتصحيحه وتنسيقه وطبعه خير الجزاء وأن ينفع به القارئ والباحث ويجعله قوة للسنة، قرة لعين الفاضلين، وقرعًا لتحريف المبطلين. اللهم آمين.

وصلى الله وسلم وبارك على سيد الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

د. محمد عبد القادر نصار





تراجم أصحاب الحواشي

ترجمة العلامة أبي السعود محمد بن صالح السباعي[١]

هو أبو السعود محمد بن صالح بن صالح بن محمد بن صالح المصري الصعيدي العدوي السباعي بلدًا، المالكي مذهبًا، الأشعري عقيدةً، الخلوتي الحفناوي طريقةً، الأزهري مَشرَبًا، المتوفى سنة ١٢٦٨هـ.

أخذ العلَّامة محمد السباعي عن والده الشيخ صالح السباعي وعن شيخ والده العارف الدردير، وعن العلامة الأمير الكبير، وعن العلامة الولي مصطفى العقباوي، والعلامة محمد بن عرفة الدسوقي. وأخذ كذلك عن سيدي عبد الله الشرقاوي الشافعي شيخ الإسلام. وعنه ابنُه وخليفته السيد راغب وجماعة من أهل مصر، والشيخ أبو المحاسن القاوقجي، وأحمد الجمل النهطيهي، ومحمد بن عبد الواحد الكتاني والد سيدي عبد الكبير وجد سيدي محمد شيخ الطريقة، وغيرهم خلق كثير.

وله مؤلفات كثيرة منها حاشيته على الجلالين، وحاشيته على شرح شيخه الدردير على مختصر خليل، وحاشيته على شرح شيخه الدردير على الخريدة، ورسالة في الاعتقاد سماها «بداية المريد»، وشرح بانت سعاد، وشرح الجلجلوتية، وغيرها كثير.

وصفه الإمام الباجوري بقوله: «العالم العلامة الحبر البحر الفهامة، الولي الصالح الذي هو في كل خير ناصح». وحلاه أخوه السيد أحمد السباعي في ترجمة والدهما الشيخ صالح السباعي المسماة «منحة الوهاب لمن خصه الله بالاقتراب»[٢] عند ذكر كبار الآخذين عن والده فقال: «وممن اقتبس هذه الأنوار البهية ... شقيقي وهو صديقي الفاضل البارع والبحر الزاخر الشيخ محمد السباعي زاده الله من تلك المساعي». توفي رضي الله عنه سنة (١٢٦٨هـ).

---

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على ما كتبه العلامة الشيخ عبد الرؤوف المبارك الأزهري على بعض المنتديات وأَذِنَ لنا في الإفادة منه. وقد تصرفنا في عباراتها وأضفنا إليها بعض إضافات. كما عدنا إلى بعض مصادرها كـ«فهرس الفهارس» و«فيض الملك الوهاب المتعالي».

(٢) مخطوط بجامعة محمد بن سعود برقم ١٢٦٢، اللوحة ٤٠-٤١.

ترجمة الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد الصاوي

هو الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي طريقة، الأشعري عقيدة، المالكي مذهبًا، الشهير بالصاوي. يتصل نسبه بمحمد بن الحنفية بن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وقيل: نسبته إلى صاء الحجر في إقليم العربية، بمصر. انتقل جده محمد بن الحنفية إلى مصر، ونزل بقرية من قرى النيل تسمى صاء الحجر، وذلك في سنة ثمانمئة وخمس من الهجرة (٨٠٥هـ).

تتلمذ الصاوي على عدد من العلماء الكبار أخذ منهم العلوم المختلفة وألوانًا من الفنون منهم الشيخ الدردير، والشيخ الجمل، والشيخ أبو عبد الله بن عبادة بن بري نزيل مصر، والعلامة شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، والشيخ أبو عبد الله بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي الأزهري الشهير بالأمير، والشيخ عبد الله بن مجازي بن إبراهيم الشافعي الشهير بالشرقاوي، الشيخ شهاب أحمد بن شهاب الدين أحمد بن محمد السجاعي الشافعي الأزهري، وغيرهم.

وتتلمذ على يديه الكثير فقد أخذ عنه: السيد أحمد الششتي، والعلامة الهاشمي الرتبي، والشيخ يوسف بن محمد بن يحيي البطاح الأهدل الزيدي، العلامة أبو حامد العربي بن محمد الدفتي الفارسي، والشيخ محمد بن حسين الكتبير الحنفي، السيد محمد الفراوي، وأحمد بن محمد بن نصير، والسيد محمد البنا الحنفي مفتي السادة الحنفية، وغيرهم.

من مؤلفاته: «الفوائد السنية على شرح الهمزية»، و«حاشية على تحفة الإخوان في علم البيان»، و«بلغة السالك لشرح أقرب المسالك»، و«حاشية على تفسير الجلالين»، وهذه الحاشية التي معنا، وغير ذلك من مؤلفات قيمة.

وتوفي رضي الله عنه سنة (١٢٤١هـ) بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم السلام.

ترجمة الشيخ محمد بخيت حسين المطيعي[1]

هو الشيخ شمس الدين محمد بن بخيت بن حسين المطيعي، ولد ببلدة المطيعة مركز ومديرية أسيوط في ١٠ من المحرم سنة ١٢٧١هـ الموافق سنة ١٨٥٦م.

ذهب إلى كُتَّاب بلدته في الرابعة من عمره، وحفظ القرآن الكريم وجوَّده، التحق بالأزهر عام ١٢٨٢هـ، وكان حنفي المذهب، وتتلمذ على كبار الشيوخ في الأزهر وخارجه، وكان منهم الشيخ محمد عليش، وعبد الرحمن الشربيني، وأحمد الرفاعي، ومحمد الخضري المصري، وغيرهم.

وفي سنة ١٢٩٥هـ اشتغل بتدريس علوم الفقه والتوحيد والمنطق إلى أن عُيِّن قاضيًا للقليوبية في سنة ١٢٩٧هـ ١٨٨٠م، ثم ترقَّى في سلك القضاء إلى أن عُيِّن مفتشًا شرعيًّا بنظارة الحقانية (وزارة العدل) في سنة ١٣١٠هـ، ثم في ٩ من صفر سنة ١٣٣٣هـ الموافق ٢٦ ديسمبر ١٩١٤م عُيِّن مفتيًا للديار المصرية، واستمر يشغل هذا المنصب حتى ١٦ من شوال سنة ١٣٣٨هـ ١٩٢٠م حيث أحيل إلى المعاش، أصدر خلالها (٢٠٢٨) فتوى.

وقد تخرج عليه السيد عبد الله بن الصديق الغماري، والشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، وغيرهم.

له مصنفات كثيرة منها: حاشية على شرح الدردير على الخريدة البهية، والقول المفيد على وسيلة العبيد في علم التوحيد، والدراري البهية في جواز الصلاة على خير البرية.

وتوفي في ٢١ من رجب عام ١٣٥٤هـ، الموافق ١٨ أكتوبر ١٩٣٥م بعد حياة حافلة بالعلم والعمل.

---

(١) انظر ترجمته «الأعلام للزركلي» (٦/ ٥٠)، «الفكر السامي» لمحمد بن الحسن الحجوي (٤/ ٣٨)، «الكنز الثمين» لفرج سليمان فؤاد ص(١١٨-١٢٠)، «صفوة العصر» لزكي فهمي ص(٥٠١-٥٠٤)، وموقع دار الإفتاء المصرية.

ترجمة الشيخ إبراهيم بُصَيلة المالكي

إبراهيم بن إبراهيم الجَناجي، عالم أزهري، مفسر، فقيه من فقهاء المالكية.

من مؤلفاته:

- المطالب السنية في التوحيد.
- تقريرات على حاشية الصبان في المنطق.
- الكنز الجليل حاشية في ست مجلدات على تفسير النسفي.
- رسالة في مبادئ النحو.
- تقريرات على حاشية الصاوي على شرح الخريدة، وهي الموجودة بهذا المجموع.

توفي رضي الله عنه سنة (١٣٥٢هـ).



نظم الخريدة البهية

يَقُولُ رَاجِي رَحْمَةَ القَدِيرِ ... أَيْ: أَحْمَدُ المَشْهُورُ بِالدَّرْدِيرِ

الحَمْدُ لله العَلِيِّ الوَاحِدِ ... العَالِمِ الفَرْدِ الغَنِيِّ المَاجِدِ

وَأَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالتَّسْلِيمِ ... عَلَى النَّبِيِّ المُصْطَفَى الكَرِيمِ

وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الأَطْهَارِ ... لَاسِيَّمَا رَفِيقِهِ فِي الغَارِ

وَهَذِهِ عَقِيدَةٌ سَنِيَّةْ ... سَمَّيْتُهَا الخَرِيدَةَ البَهِيَّةْ

لَطِيفَةٌ صَغِيرَةٌ فِي الحَجْمِ ... لَكِنَّهَا كَبِيرَةٌ فِي العِلْمِ

تَكْفِيكَ عِلْمًا إِنْ تُرِدْ أَنْ تَكْتَفِي ... لأَنَّهَا بِزُبْدَةِ الفَنِّ تَفِي

وَاللهَ أَرْجُو فِي قَبُولِ العَمَلِ ... وَالنَّفْعَ مِنْهَا ثُمَّ غَفْرَ الزَّلَلِ

أَقْسَامُ حُكْمِ العَقْلِ لَا مَحَالَةْ ... هِيَ: الوُجُوبُ، ثُمَّ الاسْتِحَالَةْ

ثُمَّ الجَوَازُ ثَالِثُ الأَقْسَامِ ... فَافْهَمْ مُنِحْتَ لَذَّةَ الإِفْهَامِ

وَوَاجِبٌ شَرْعًا عَلَى المُكَلَّفِ ... مَعْرِفَةُ اللهِ العَلِيِّ فَاعْرِفِ

أَيْ يَعْرِفَ الوَاجِبَ وَ المُحَالَا ... مَعْ جَائِزٍ فِي حَقِّهِ تَعَالَى

وَمِثْلُ ذَا فِي حَقِّ رُسْلِ اللهِ ... عَلَيْهِمِ تَحِيَّةُ الإِلَهِ

فَالوَاجِبُ العَقْلِيُّ مَا لَمْ يَقْبَلِ ... الانْتِفَا فِي ذَاتِهِ فَابْتَهِلِ

وَالمُسْتَحِيلُ: كُلُّ مَا لَمْ يَقْبَلِ ... فِي ذَاتِهِ الثُّبُوتَ ضِدُّ الأَوَّلِ

وَكُلُّ أَمْرٍ قَابِلٍ لِلانْتِفَا ... وَلِلثُّبُوتِ جَائِزٌ بِلا خَفَا

ثُم اعْلَمَنْ بِأَنَّ هَذَا العَالَمَا أَيْ ... مَا سِوَى اللهِ العَلِيِّ العَالِمَا

مِنْ غَيْرِ شَكٍّ حَادِثٌ مُفْتَقِرُ ... لأَنَّهُ قَامَ بِهِ التَّغَيُّرُ

حُدُوثُهُ وُجُودُهُ بَعْدَ العَدَمْ ... وَضِدُّهُ هُو المُسَمَّى بِالقِدَمْ

فَاعْلَمْ بِأَنَّ الوَصْفَ بِالوُجُودِ ... مِنْ وَاجِبَاتِ الوَاحِدِ المَعْبُودِ

إِذْ ظَاهِرٌ بِأَنَّ كُلَّ أَثَرِ ... يَهْدِي إِلَى مُؤَثِّرٍ فَاعْتَبِرِ

وَذِي تُسَمَّى صِفَةً نَفْسِيَّةْ ... ثُمَّ تَلِيهَا خَمْسَةٌ سَلْبِيَّةْ

وَهِيَ القِدَمْ بِالذَّاتِ فَاعْلَمْ وَالبَقَا ... قِيَامُهُ بِنَفْسِهِ نِلْتَ التُّقَى

تَخَالُفٌ لِلغَيْرِ وَحْدَانِيَّةْ ... فِي الذَّاتِ أَوْ صِفَاتِهِ العَلِيَّةْ

وَالفِعْلِ فَالتَّأْثِيرُ لَيْسَ إِلَّا ... لِلوَاحِدِ القَهَّارِ جَلَّ وَعَلَا

وَمَـنْ يَقُل بِالطَّبْعِ أَوْ بِالعِلَّةْ ... فَـذَاكَ كُفْرٌ عِنْدَ أَهْـلِ المِلَّةْ

وَمَـنْ يَقُل بِالـقُـوَّةِ المُـودَعَـةِ ... فَـذَاكَ بِـدعِـيٌّ فَـلَا تَلْتَفِتِ

لَـوْ لَمْ يَكُنْ مُتَّصِفًا بِهَـا لَـزِمْ ... حُـدُوثُـهُ وَهْـوَ مُحَـالٌ فَاسْتَقِمْ

لأَنَّـهُ يُـفْـضِي إِلَى التَّسَلْسُلِ ... والدَّور وَهْوَ المُسْتَحِيلُ المُنْجَلِي

فَهْوَ الجَلِيلُ وُالجَمِيلُ وَالـوَلِي ... وَالطَاهِرُ القُدُّوسُ وُالرَبُّ العَلِي

مُـنَـزَّهٌ عَـن الحُـلُـولِ وَ الجِهَةْ ... وَالاتِّصَالِ الانْفِصَالِ وَ السَّفَهْ

ثُـمَّ المَـعَـانِي سَـبْـعَـةٌ لِلرَّائِي ... أي عِلْمُهُ المُحِيطُ بِالأَشْيَاءِ

حَـيَـاتُـهُ وَقُـــدْرَةٌ إِرَادَهْ ... وَكُـــلُّ شَيْءٍ كَـائِـنٌ أَرَادَهْ

وَ إِنْ يَكُنْ بِـضِـدِّهِ قَـدْ أَمَـرا ... فَالقَصْدُ غَيْرُ الأَمْرِ فَاطْرَحِ المِرَا

فَقَد عَلِمتَ أَربَـعًـا أَقْسَامَا ... فِي الكَائِنَاتِ فَاحْفَظِ المَقَامَا

كَـلَامُـهُ والسَّمْعُ وَ الإِبْـصَـارُ ... فَهْوَ الإِلَـهُ الفَاعِلُ المُخْتَارُ

وَوَاجِـبٌ تَعْلِيقُ ذِي الصِّفَاتِ ... حَـتْـمًا دَوَامًـا مَـا عَـدَا الحَـيَـاةِ

فَالعِلْمُ جَزْمًا وَالكَلَامُ السَّامِي ... تَـعَـلَّـقَـا بِـسَـائِـرِ الأَقْـسَـامِ

وَقُـــدْرَةٌ إِرَادَةٌ تَـعَـلَّـقَـا ... بِالمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا أَخَـا التُّقَى

وَاجـزِمْ بِـأَنَّ سَمْعَهُ وَالبَصَرَا ... تَعَلَّقَا بِـكُـلِّ مَـوجُـودٍ يُـرَى

وَكُـلُّـهَـا قَـدِيْـمَـةٌ بِـالـذَّاتِ ... لأَنَّهَـا لَـيْـسَـتْ بِـغَـيرِ الـذَّاتِ

ثُـمَّ الـكَـلَامُ لَيس بِـالحُـرُوفِ ... وَلَـيْـسَ بِالتَّرتِيبِ كَالمَأْلُوفِ

وَيَسْتَحِيلُ ضِـدُّ مَـا تَقَدَّمَا ... مِنَ الصِّفَاتِ الشَّامِخَاتِ فَاعلَمَا

لأَنَّـهُ لَـوْ لَمْ يَـكُـنْ مَوْصُوفا ... بِهَـا لَـكَـانَ بِالسِّوَى مَعْرُوفا

وَكُـــلُّ مَـنْ قَـامَ بِـهِ سِـوَاهَـا ... فَهْوَ الذِي فِي الفَقْرِ قَدْ تَنَاهَى

وَالـوَاجِـدُ المَعْبُودُ لَا يَفْتَقِرُ ... لِـغَـيْـرِهِ جَـلَّ الغَنِى المُقْتَدِرُ

وَجَـائِـزٌ فِي حَـقِّـهِ الإِيْجَـــادُ ... وَالـتَّرْكُ وَالإِشْـقَـاءُ وَالإِسْعَادُ

وَمَنْ يَقُل فِعْلُ الصَّلاحِ وَجَبَا ... عَـلَى الإِلَــهِ قَـدْ أَسَـاءَ الأَدَبَـا

وَاجْـــزِمْ أَخِـي بِـرُؤْيَـةِ الإِلَـهِ ... فِي جَـنَّـةِ الخُـلْـدِ بِـلَا تَنَاهِى

إِذِ الـوُقُـوعُ جَـائِـزٌ بِالعَقْلِ ... وَقَـدْ أَتَـى فِيهِ دَلِـيـلُ النَّقلِ

وَصِـفْ جَمِيعَ الرُّسْلِ بِالأَمَانَهْ ... وَالصِّدْقِ وَالتَّبْلِيغِ وَالفَطَانَهْ

وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّهَا عَلَيهِم   وَجَائِزٌ كَالأَكْلِ فِي حَقِّهِم

إِرْسَالُهُم تَفَضُّلٌ وَرَحْمَةْ   لِلعالَمِينَ جَلَّ مُولِي النِّعْمَةْ

وَيَلْزَمُ الإِيمَانُ بِالحِسَابِ   وَالحَشْرِ وَالعِقَابِ وَالثَّوَابِ

وَالنَّشْرِ وَالصِّرَاطِ وَالمِيزَانِ   وَالحَوضِ وَالنِّيْرَانِ وَالجِنَانِ

وَالجِنِّ وَالأَمْلَاكِ ثُمَّ الأَنْبِيَا   وَالحُورِ وَالوِلْدَانِ ثُمَّ الأَوْلِيَا

وَكُلِّ مَا جَاءَ مِنَ البَشِيرِ   مِنْ كُلِّ حُكْمٍ صَارَ كَالضَّرُورِي

وَيَنْطَوِي فِي كِلمَةِ الإِسْلَامِ   مَا قَدْ مَضَىٰ مِنْ سَائِرِ الأَحْكَامِ

فَأَكْثِرَنْ مِنْ ذِكْرِهَا بِالأَدَبِ   تَرْقَىٰ بِهَذَا الذِّكْرِ أَعْلَىٰ الرُّتَبِ

وَغَلِّبِ الخَوْفَ عَلَىٰ الرَّجَاءِ   وَسِرْ لِمَوْلَاكَ بِلَا تَنَاءِ

وَجَدِّدِ التَّوْبَةَ لِلأَوْزَارِ   لَا تَيْأَسَنْ مِن رَحْمَةِ الغَفَّارِ

وَكُنْ عَلَىٰ آلَائِهِ شَكُورَا   وَكُنْ عَلَىٰ بَلَائِهِ صَبُورا

فَكُلُّ أَمْرٍ بِالقَضَاءِ وَالقَدَرْ   وَكُلُّ مَقْدُورٍ فَمَا عَنْهُ مَفَرّْ

فَكُنْ لَهُ مُسَلِّمًا كَيْ تَسْلَمَا   وَاتْبَعْ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ العُلَمَا

وَخَلِّصِ القَلبَ مِنَ الأَغْيَارِ   بِالجِدِّ وَالقِيَامِ فِي الأَسْحَارِ

وَالفِكْرِ وَالذِّكْرِ عَلَىٰ الدَّوام   مُجْتَنِبًا لِسَائِرِ الآثَامِ

مُرَاقِبًا لله فِي الأَحْوَالِ   لِتَرْتَقِي مَعَالِمَ الكَمَال

وَقُلْ بِذُلٍّ رَبِّ لَا تَقْطَعْنِي   عَنْكَ بِقَاطِعٍ وَلَا تَحْرِمْنِي

مِنْ سِرِّكَ الأَبْهَىٰ المُزِيلِ لِلعَمَىٰ   وَاخْتِمْ بِخَيْرٍ يَا رَحِيمَ الرُّحَمَا

وَالحَمْدُ لله عَلَىٰ الإِتْمَامِ   وَأَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ

عَلَىٰ النَّبِيِّ الهَاشِمِيِّ الخَاتِمِ   وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الأَكَارِمِ



صورة من مخطوط بخيت

اللوحة الأولى من مخطوط بصيلة



....

سباعي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تفرَّدَ في وحدَانيته، وتنزّه عن المثيل والنظير والمعين في أزليته، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف خلقه، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وعترته.

صاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تبقى إلى يوم الدين، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله الصادق الأمين، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه والتابعين.

بصيلة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، وتحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، المبعوث بالهدى إلى كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء، وأصحابه الخيرة الأنقياء، ما تعاقبت الظلم والضياء.

بخيت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على جميع النعم، والصلاة والسلام على رسول الله سيد العرب والعجم، وعلى آله وأصحابه، وذريته وأحبابه.

وبعد، فيقول أضعف العباد وأحوجهم إلى عفو مولاه المقيت ولطفه الخفي محمد بخيت المطيعي الحنفي: هذه كلمات لطيفة وتدقيقات شريفة جمعتُها من كلام المحققين، ورؤساء المدققين، قصدتُ بها خدمة شرح سيدي وأستاذي شمس قلادة الصوفية الشيخ أحمد الدردير على منظومته المسماة بـ«الخريدة البهية في علم العقائد الدينية»، وفقنا الله لاتباعه، وجعلنا من أخص أتباعه. والله

....

سباعي

أما بعد، فيقول العبد الفقير الحقير محمد أبو السعود صالح السباعي العدوي المالكي غفر له السميع البصير: قد منَّ الله علينا سنة ثلاث وعشرين بعد المئتين والألف بقراءة شرح قطب الأقطاب ومحل الجود والنفحات، المكنى بأبي البركات، أستاذ الأساتذة، ومعدن الجهابذة، سيدي وأستاذي أحمد الدردير العدوي المالكي الخلوتي، على متنِه الموسوم بـ«الخريدة البهيّة في العقائد السنية» فجمعتُ عليه حين القراءة بعض كلمات، ولم نوفَّق لإتمامها، ثم طرحتها في زاويا الهجران، حتى خيَّمت عليها عناكيب النسيان، إلى أن بلغني عن جمعٍ من الإخوان أنه تصدَّى لخدمة هذا الكتاب بعضُ معاصرينا، وكلٌّ كتب عليه كتابةً، فبعضهم كتب عليه نحو السبعة كراريسَ، والبعضُ الآخر أكثر من ذلك، فحينئذٍ تذكرتُ ما نسيت، فشرعت في إتمامها، مع قراءة الكتاب المرة بعد المرةِ، حتى جاءت بحمد الله رفيعة المعاني، رافعةً قدرَ من لها يقرأ ويُعاني، فما وجدتَه فيها من التحقيقات والتدقيقات فهو من فيوضات خاتمة المحققين وإمام المدققين البدر المنير، شيخي وأستاذي سيّدي محمد الأمير، عليه سحائب الرحمة من المولى القدير، ومن خطأ فهو من سوء فهمي، وأسأل الإخوان والخلان أن يقيلوني من العثرات ويصلحوا ما زلق القلم فيه من المسائل الضروريات، نفع الله بها الأنام، وجعلها سببًا للفوزِ والخلوص من الآثام.

صاوي

وبعد، فيقول العبد الفقير الراجي من ربه غفر المساوي أحمد بن محمد المالكي الصاوي: لما كان شرح شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى أبي البركات الشيخ «أحمد الدردير» على رسالته المسماة بـ«الخريدة البهية في علم التوحيد» من أجلِّ الشروح، وقد قرأه في حال حياته، وتلقيناه عنه بالحال والقال، قامت بنا الدواعي الإلهية الآن إلى قراءته وخدمته، كما أمرني بذلك الأستاذ منامًا المرة بعد المرة، فشرعت الآن في ذلك راجيًا من الله بلوغ المطالب وحصول المآرب، متوسلًا بأستاذي إلى النبي ﷺ، وبالنبي إلى الله

بصيلة

وبعد، فيقول العبد الفقير إبراهيم بن ابراهيم بصيلة الجناجي، جعله الله من سائر الشرور ناجي: هذه تقريرات فائقة على حاشية أستاذ الأساتذة شيخ مشايخنا الشيخ أحمد الصاوي على شرح خريدة شيخه الشيخ الدردير في علم التوحيد نفعنا الله ببركتهما، آمين. أرجو من الله اللطف فيها والشكر لموليها، إنه ولي التوفيق.

بخيت

المسؤول في الإخلاص والقبول بجاه سيد أنبياه، ومن تبعه ووالاه إلى يوم نلقاه.

بسم الله الرحمن الرحيم

سباعي

قال رضي الله عنه ونفعنا به وجمعنا معه في دارِ السلام بسلام: **(قوله: بسم الله الرحمن الرحيم)**: قد ورد الإذن الشريف باستعمال الباء في الله، وورَدَ «استعن بالله»، وإنما اختلف الأشياخُ في معناها بالنسبة له تعالى، فقيل: هي باء الآلة. ورُدَّ بأن فيه إساءة أدب، لأن الآلة لا تُقصدُ لذاتها، وإنما تُقصد لتحصيل الفعل بها، فيلزم أن اسم الله غير مقصودٍ لذاته. وأُجِيب عن ذلك بأن الآلة لها جهتان: جهة كمال وهي توقف المقصود عليها، وجهة نقص وهي كونها غير مقصودة لذاتها، والمراد الأول. واعتُرض بأن الاحتمالَ الثاني ما زال تَوهُّمُه واردًا، والشيء الموهِم يجب تجنبه بالنسبة له تعالى مهما أمكن، فالأولى أنها للمصاحبة التبرُّكيّة كما أشار له المؤلف.

ولم يرتض مؤلفه هذا الإيرادَ وجوابَه، وشنَّع عليه غاية التشنيع، وأنه لا يردُ من أصله، وأن أسماء الله آلة قطعًا، وما قاله المؤلف يشهد له نص القرآن، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ﴾ [يوسف: ١٨] أي به، و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] أي نطلب منك الإعانة في أمورنا كلها.

والاسم بالنسبة له تعالى قديمٌ كما قال أهل السنة.

فإن قيل: إن الاسم لفظ وهو حادث قطعًا؛ فالجواب: أنَّ قِدَم الاسم باعتبار قِدَم المُسمَّى. هكذا قيل، وفيه نظر، لأن هذا أمر متفق عليه، فلا يصِّح جعله محلًا للخلاف بين أهل السُنّة وغيرهم، على أنه يرجع إلى قِدم الذات والصفات، فلا يُفرَد بالذكر.

وأجاب بعضٌ بجوابٍ، وهو أن المراد أسماؤه التي بكلامه القديم، أي إن الكلام باعتبار

صاوي

تعالى، فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل: قوله: **(بسم الله الرحمن الرحيم**......................

بصيلة

قال رحمه الله تعالى: **(وتلقيناه عنه بالحال والقال)**: أي إن حاله لا يخالف ما قاله وذكره في شرحه، بل ما ذكره هو عقيدته.

بخيت

....

....

سباعي

دلالته على الذات والصفات قديم، لكن هذا يتوقف على كون الكلام يُقال له اسماً.

وقال بعضٌ: المراد بالقِدم القِدَم الزماني، يعني أنّ اللهَ هو الذي سمّى نفسه بتلك الأسماء قبل الخلق وعلَّمها لهم، خلافًا لقول المعتزلة إن الخلق هم الذين خلقوا له الأسماء.

والحق عند أهل السنة أن أسماء الله توقيفية كما قال المحقق: «واختِير أن أسماءه توقيفية... إلخ».

وقال بعضٌ: يجوز أن يُطلق عليه تعالى كل ما لم يوهِم نقصًا.

ثم اختلف أهل الحق فقيل: لا بد من ورود الصيغة. وقيل: يكفي ورود المادة.

ثم إن بعض المتأخرين قال: إن محلَّ الخلاف إذا استُعمل اللفظ في الذات من حيث خُصوصُها. وأما إذا استُعمل في أمرٍ كُليّ وأُطلق على الذات من حيث إنها جزئي من ذلك الكليّ فلا خلاف في الإطلاق. ولم يُعلم هذا الخلاف إلا من جهته. وغيره يُطلق.

واختُلف في الاسم، فقيل: هو عينُ المُسمَّى لقوله تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً ﴾ [يوسف: ٤٠] والعبادة إنما هي للذات. قال السعد في بعض كتبه: وفي هذا اعتراف بالمغايرة حيث قالوا: والعبادة... إلخ. وقيل: إنه غيرٌ، لأن الاسم حادثٌ والمسمَّى قديمٌ، ولأن الاسم عَرَض، والمُسمَّى قد يكون جوهرًا. قال المحققون: والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، فمن قال إن الاسم عين المُسمى، أراد باعتبار المفهوم؛ ومن قال غير، أراد باعتبار اللفظ، إذ لا يسع أحدٌ أن يقول: إن اللفظ هو الذات.

إن قلتَ: إن ترجيع الخلاف لما ذُكر أمرٌ ظاهر لا يخفى على أحد. فالجواب أن الاسم لما كان تارة يُستعمل ويُراد به بعضٌ غيرُ معينٍ، وتارة يُراد باعتبار لفظه، وتارة باعتبار المعنى الكُلي، كقولنا: الحيوان جسم... إلخ، أثَّر ذلك الخلاف بين الفضلاء في الجملة.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

وذكر ابن عبد الحق عن الأشعري أن الاسم تارة يكون عينًا كالله، وتارة يكون غيرًا كالخالق، لأن صفات الأفعال غيرٌ، وتارةً يكون لا غيرًا ولا عينًا كالعالم والقادر، لأن صفات الذات ليست عينًا ولا غيرًا.

وفيه نظر، لأن هذا التفات إلى أن الاسم الصفة وحدها، وإلى أن المُسمَّى الذات وحدها، مع أن المسمَّى هو الذات المتصفة بالصفات. فمعنى خالق: ذاتٌ ثبتَ لها الخلق، وكذلك العالم. ولا شك أنه نفس المُسمَّى لا فرق بينهما، وليس المعنى أن الاسم هو الصفة وحدها، والمُسمَّى الذات وحدها، وحينئذٍ فلا فرق بين الجامد والمشتق.

ووقع لبعضٍ أنه لا يُقال في أسمائه تعالى بالاشتقاق، لأن المشتق فرع المشتق منه، فهو متأخرٌ عنه، وأسماؤه تعالى قديمةٌ فلا تتأخر عن غيرها. وفيه نظر، لأن الألفاظ حادثة قطعًا من غير خلاف كما علمت، والاشتقاق من عوارض الألفاظ.

و«الله» عَلَمٌ على الذات الواجب الوجود، بمعنى أن ذاته اقتضت وجوده. قال البيضاوي: وفي جَعْله علمًا على الذات نظر، لأن الذات من حيث هي ذات لا طريق إلى العلم بها، وإنما تُعلَم بالصفات، فالله موضوع لأمرٍ كليٍّ، وهو المعبود بحق. ورُدّ عليه بأن الواضع هو الله، وهو يعلم ذاته. على أنه يكفي العلم بالذات ولو بوجهٍ ما، فما جعله هو الموضوع له نجعله طريقًا للعلم.

وقال البيضاوي أيضًا: لو كان الله معناه الذات لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] معنًى صحيحًا، لأنه لا معنى لكون الذات في السماوات والأرض، وإنما يظهر المعنى على ما قلنا. وأجاب بعض من قال بالأول بأنّا نجعل الظرف متعلقًا بمحذوف، أي

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

المعبود في السماوات والأرض. أو يُقال: إنه لمّا تضمّن الاشتهار بوصف العبادة صحّ تعلّق الجارّ به، ولذلك قال: وهو ظاهر.

واعتُرض بأنه لو كان معناه المعبود بحق لما أفادت كلمةُ الشهادةِ التوحيدَ، لأن المعبود بحق أمرٌ كليٌّ صادقٌ بغيره تعالى، فالأولى أنه عَلَمُ شخصٍ. وأيضًا يلزم في كلمة التوحيد إما الكذب وإما استثناء الشيء من نفسه. ويُجاب بأن يُقال: هو وإن كان معناه المعبود إلا إنه غلب على الذات العليّة، أي غلبة تقديرية. والفرق بينها وبين التحقيقية أن التقديرية ما تكون بالنظر للقياس، بأن يقتضي القياس استعمال اللفظ في غير ما غلب عليه من غير أن يُستعمل فيه، فيقدَّر أنه استُعمل فيه ثم غلب على غيره؛ والتحقيقية ما تكون بالنظر إلى الاستعمال، بأن يُسند اللفظ لغير ما غلب عليه مما وُضع له بالوضع الأول كالكتاب. قال الغنيمي على البسملة: ولم يسم به أحد سواه. قال تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥] أي هل تعلم أحدًا سُمِّيَ الله غير الله؟!

و«الرحمن الرحيم» من رحِم بالكسر، ولا شكّ أن معناهما الحقيقي مستحيل عليه تعالى، فالمراد اللازم وهو التفضُّل والإحسان، أو إرادة ذلك كما قاله المؤلف في بسملة المتن، فهو مجاز مرسل. وهذا مبحث لغوي لا ربط له بسنةٍ واعتزالٍ، خلافًا لمن قال: إن قول الزمخشري إن الرحمة في حقه تعالى مجاز مبني على مذهبه الباطل من إنكار صفات الذات، لأنه مبني على أن معناها الرِّقة.

والرحمن أبلغ، لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى. وقيل: الرحيم أبلغ، لأنه من صيغ المبالغة.

ثم إن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها، وهو الفعل أو القول الذي يُشرع

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

الحمد لله..

سباعي

فيه. وهي حكاية عمّا يتحقق في الحال أو الاستقبال بدون الخبر، كما هو شأن الخبر الصادق. ويصّح أن تكون إنشائية، أي لإنشاء المتعلق، وهو المصاحبة والاستعانة على ما فيه.

قوله: (الحمد لله): هذه الجملة اسمية معدولٌ بها عن جملة فعلية، لأن الحمد في الأصل من المصادر التي تنصب بأفعالها المضمرات، والأصلُ حمدتُ أو أحمدُ حمدًا لله، جملة فعلية ماضويةٌ أو مضارعيةٌ، ثم حُذف الفعل الذي هو حمدت أو أحمد، وبقي المصدر الذي هو «حمدًا» مفعول للفعل المحذوف، فالجملة فعلية، ثم عدل عن النصب إلى الرفع فصار «حمد لله». ثم أُدخل عليه «أل» لقصد الاستغراق فصار «الحمد لله».

فإن قلتَ: لِمَ عدَلَ عن الجملة الفعلية مع أنها الأصل؟ **فالجواب:** أنه إنما عدل لأمرين:

الأول: لأنها تفيد أن جميع المحامد مستحقة لله بخلاف الفعلية.

الثاني: لأنها تفيد الثبات والدوام بخلاف الفعلية، فإنها تفيد التجدد والحدوث.

وهذه الجملة يصح أن تكون خبرية لفظًا ومعنًى، ويحصل بها الحمد، لأن المخبر بالحمد حامد على التحقيق. وأما قولهم: «الإخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء» محلُّه إذا لم يكن الإخبار من جزيئات المخبر عنه. ويصّح أن تكون إنشائية. واستُشكل بأنه لا يمكن للعبد أن ينشئ جميع المحامد منه ومن غيره. وأُجيب بأن المراد إنشاء الحمد بمضمون الجملة لا إنشاء مضمونها. ومضمونُ الكلام المأخوذ من مادته وهيئته من حيثُ دلالتُها على الإسناد فقط، كقيام زيد من «زيد قائم»، واختصاص المحامد بالله من «الحمد لله».

ثم اختُلف في «أل» فقيل: إنها جنسية، ويُعبَّر عنها بلام الحقيقة، فتفيد قصر الحمد على الله كما

صاوي

(الحمد لله): سيأتي الكلام على البسملة والحمدلة موضحًا في كلام الشارح عند ذكر المتن لهما.

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

هو مقتضى القاعدة، وهي إذا عُرِّف المبتدأ باللام كان محصورًا في الخبر، وإن عُرِّي عنها جاز العكس.

واختصاص الجنس بالله يُوجب اختصاص جميع أفراده به تعالى، لوجود الحمد في ضمن ذلك الفرد، وحينئذٍ تساوي الجنسيةُ الاستغراقيةَ في الدلالة على ثبوت جميع أفراد الحمد لله.

وقيل: للاستغراق. وقيل: للعهد.

ومعنى كونها للاستغراق دلالتها على أن أفراد المحامد الأربعة -وهما القديمان والحادثان- لله. **ومعنى كونها للجنس** دلالتها على استحقاق المولى الحمد الذي هو الثناء، لأن الحمد إن كان قديمًا فهو وصفه، وإن كان حادثًا فهو خلقه، فتعيَّن استحقاقه للحمد دون غيره. **ومعنى كونها للعهد** دلالتُها على الحمد الذي صدر من المولى في الأزل، وذلك أن الله تعالى لمَّا علم عجز خلقه عن كُنه حمده حمدَ نفسَه بنفسه في أزله نيابةً عن خلقه قبل أن يُحمد، وهذا بناء على أن العهد ذِكْري، أو الذي قدَّره الله في ذهن آدم ثم نطق به بناءً على أن العهد ذِهني. وعلى كونها للعهد لا يُتوهم أن الحمد القديم بعض الكلام القديم، لأن الكلام القديم لا يتبعَّض، وإنما الحمد القديم هو نفس الكلام القديم، لكن باعتبار دلالته على الثناء، وإنما الأقسام اعتبارية.

وإنما أردف البسملة بالحمدلة من غير عاطفٍ إشارة إلى استقلال كلٍّ بالابتداء، وقدَّم البسملة لقوة حديثها عن حديث الحمدلة.

واعلم أن التعارض بين روايتي البسملة والحمدلة إنما يحصل بأمور خمسة: **الأول**: أن يُراد بالبدءِ بهما البدء الحقيقي. **الثاني**: أن لا يكون البدء ممتدا. **الثالث**: أن تكون الباء في رواية «بسم الله»

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

الذي نور قلوبنا...

سباعي

و«الحمد لله» صلةٌ لـ«يبدأ» لا للاستعانة أو للملابسة. **الرابع**: أن يكون المراد بالبدء البدء القولي. **الخامس**: أن يكون المراد بالبسملة والحمدلة الواردتين في الحديث خصوص لفظهما لا لفظ البسملة والمفهوم الكلي للحمد، أي الوصف بالجميل.

تتمة: ورد أن «الحمد رأس الشكر، ما شكر اللهَ عبدٌ لم يحمَد» أي إن لم يَحمد بلسانه لم يشكر النعمة. وحقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها، كما أن كفرانها إخفاؤها وسترها، والاعتقاد أمرٌ خَفيٌّ، وأعمال الجوارح وإن كانت ظاهرة إلا أنها تحتمل خلاف ما أظهرها، بخلاف اللفظ فإنه يعين مدلوله وضعًا.

قوله: (الذي): نعت للجلالة. وفيه أنَّ الصلة مع الموصول في قوة المشتق، وتعليق الحكم على مشتق يؤذن بالعلِّية، فيشعر بأن ثبوت الحمد له تعالى لأجل تنويره، لأن المعنى الحمدُ ثابت لله لأجل تنويره، مع أنه يستحق الحمد لذاته كما يستحقه لصفاته. **والجواب**: أن ما ذُكر ليس علّة لاستحقاق الحمد، بل لإنشاء المؤلف، وكأنه قال: علة إنشاء الحمد هي أنه تعالى نوَّر... إلخ، فهو حمد في مقابلةِ نعمة. والحمد المقيد أفضل من المطلق عندنا وعند الشافعية. وما وقع في حاشية شيخنا العقباوي على الهُدهدي من أن المطلق أفضل عندهم لعلَّه في المذهب القديم. وأما المفتى به عندهم فهو أن المقيد أفضل من المطلق كما أخبرني به بعض فضلائهم.

قوله: (نوَّر قلوبنا): أي أزال عنها ظلمة الجهل، أي على طريق الاستعارة التبعية. والقلوب

صاوي

قوله: (الذي نور قلوبنا... إلخ): فيه حسن افتتاح وبراعة مطلع، وهي أن يأتي المؤلف أو

بصيلة

(وبراعة مطلع): أي مطلع بارع، أي فائق غيره من المطالع التي لم يُشر فيها إلى المقصود.

بخيت

قوله: (الذي نوَّر... إلخ): في ابتداء كلامه براعة استهلال حيثُ لوَّح في ابتداء كلامه إلى فائدة من فوائد الفن المشروع فيه، وهي الفائدة الراجعة إلى نفس الشخص بالنظر لقوته النظرية التي هي الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان.

....

سباعي

جمع قلب، والقلب بمعنى اللطيفة الربانية المسماة بالعقل الحالّ في اللحمة الصنوبرية، وهو المعبر عنه بالصدر في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] ففيه تلميح للآية. واختُلف في القلب فقيل: إنه هو والروح شيءٌ واحد. وقيل: إنه سرٌّ إلهيٌّ. والمراد هنا العقل، فهما شيء واحد وهو الأظهر. والضمير في «قلوبنا» إما لأهل السنة جميعًا أو لخصوص علماء التوحيد. اهـ. مؤلفه.

صاوي

الخطيب مثلًا في مبدأ كلامه بما يشعر بمقصوده. و«الذي» اسم موصول جزئي وضعًا واستعمالًا، كما قاله العضد والسيد، خلافًا لقول السعد: كلي وضعًا، جزئي استعمالًا يُذكر ليُتوصل به إلى وصف المعارف بالجمل..

بصيلة

(كما قاله العضد والسيد): وجهه أنه لما علم من التتبع أن المستعمل فيه هو الجزئيات، حكم بأن الجزئيات هي الموضوع له، لأن مدار معرفة الموضوع له على تتبع الاستعمالات، وهي لا تتوقف على السماع من الواضع. وما ذكروه من أنه لا يمكن إحاطة الذهن بالجزئيات مدفوعٌ بجعل الوضع عامًّا، هذا خلافًا لقول السعد: كلي وضعًا، جزئي استعمالًا، وهو مذهب القوم أيضًا. وحاصله أن القوم لما أُشكل عليهم وضع الموصولات والضمائر وأسماء الإشارة والحروف للجزئيات الغير متناهية، قالوا: ما عدا العَلَم من المعارف موضوع لمفهومات كلية لتُستعمل في جزئياتها، فالموضوع فيما عدا العَلَم كليات، والمستعمل فيه جزئيات أبدًا، فلزمهم أن يكون هناك مجازات لا حقائق لها في ألفاظ كثيرة الاستعمال، لأنها لا تُستعمل إلا في الجزئيات التي ليست موضوعة لها، لما علمت أنها موضوعة للمفهومات الكلية، فالحق حينئذٍ ما ذهب إليه العلامة العضد والسيد. اهـ. من حواشي

بخيت

وبقي فوائد منها: الفائدة الراجعة للغير التي هي إرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة؛ والفائدة الراجعة لأصول الإسلام، وهي حفظ عقائد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين؛ والفائدة الراجعة للفروع، وهي بناء العلوم الشرعية عليه، فإنه أساسها وإليه يرجع أخذها واقتباسها، إذ لو لم يثبت صانع قادر مكلِّف، مرسِل للرسل، منزِّل للكتب، لم يوجد شيء من

....

سباعي

....

صاوي

وحق الجملة الموصول بها أن تكون معلومة الانتساب عند المخاطب، وهو هنا صفة الله تعالىٰ باعتبار صلته لوروده في القرآن. كذلك جيء به للمدح مع زيادة إفادة الغرض المسوق له الكلام من استحقاقه تعالىٰ الحمد وانفراده به وبيان نعمه الموجبة لحمده.

لا يقال: النعت مشتق، والموصول جامد، فلا يصح النعت به؛ **لأنا نقول**: هو مؤول بالمشتق، أي الحمد لله الموصوف بكونه نوَّر... إلخ، وتعليق الحكم بالمشتق يدل علىٰ علِّية ما منه الاشتقاق، فكأنه قال: الحمد لله لتنويره، فهو حمد في مقابلة نعمة، فيُثاب عليه ثواب الواجب الزائد علىٰ النفل بسبعين درجة. **فإن قيل**: تعليق الحكم بمشتق يفيد قصر الحمد علىٰ خصوص ذلك المشتق مع أنه يستحق الحمد لذاته وصفاته؛ **أجيب** بأن التنوير ليس علة لاستحقاقه المحامد، بل علة لإخبار الشيخ

بصيلة

الرسالة العضدية باختصار. (**الموصول بها**): أي الواقعة صلة. (**لوروده**): يظهر والله أعلم أنه علة لمحذوف، أي وصح الوصف بالموصول وصلته لوروده في القرآن... إلخ. وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: ١]. (**جيء به**): أي بالوصف. (**هو مؤول بالمشتق... إلخ**): لا حاجة إلىٰ هذا التأويل، لأنهم قالوا: الموصول مع صلته في قوة المشتق.

(**مع أنه يستحق الحمد لذاته وصفاته**): أي كما يستحقها لصفاته، هذا هو الأمر كما هو ظاهر، (**بل علة لإخبار الشيخ... إلخ**): جريًا منه علىٰ أنها خبرية، ويصح كونها إنشائية في المعنىٰ، ولذا قال بعض الحواشي: والجواب: أن ما ذكر ليس علة لاستحقاق الحمد، بل لإنشاء المؤلف، وكأنه قال:

بخيت

العلوم الشرعية؛ والفائدة الراجعة للشخص بالنظر لقوته العملية، وهي صحة النية وإخلاصها في الأعمال، وصحة الاعتقاد وقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين، وكل هذه في الحقيقة ثمرة الثمرة، وإلا فالثمرة هي الإثبات علىٰ الغير علىٰ ما ارتضاه السيد، أو التحصيل علىٰ ما بينه السعد، فافهم والله الموفق.

بمعرفة..

سباعي

قوله: (بمعرفة): متعلق بـ«نوَّر»، والمعرفة والعلم بمعنىٰ واحد، أي بمعرفة علم عقائد التوحيد. اهـ. مؤلفه.

صاوي

بثبوت استحقاقه تعالىٰ لجميع المحامد. و«نوَّر» مشتق من التنوير وهو إيجاد النور الحسي أو المعنوي.

والمراد هنا المعنوي الذي ضرب الله تعالىٰ مثله بقوله جل من قائل: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ الآية، فهو حمد علىٰ صفة الفعل بعد إسناده للذات العلية، إشارة لكونه تعالىٰ محمودًا لذاته ولصفاته.

وقوله: (قلوبنا): أي عقولنا، لأن النور المعنوي يُنسب للعقول. وسُميت العقول قلوبًا لحلولها بها.

قوله: (بمعرفة): متعلق بـ«نوَّر»، والباء سببية.

بصيلة

علة إنشاء الحمد هي أنه تعالىٰ نوَّر قلوبَنا... إلخ ما ذكر. **(ونور مشتق من التنوير وهو إيجاد النور... إلخ)**: في «المختار»: النور: الضياء، والجمع أنوار، وأنار الشيء واستنار بمعنىٰ أضاء، والتنوير: الإنارة. وفي ذكر النور والقلوب استعارة بالكناية، حيثُ شبه القلوب بأمكنة مظلمة تستحق أن يكون فيها سرج تضيء، وطوىٰ لفظ المشبه به، ورمز له بشيء من لوازمه، وهو النور ويكون تخييلًا، أو أنه شبه المعرفة بسُرُج أو شمس، وأثبت لها شيء من لوزامها وهو النور. ويصح أن يكون في «نوَّر» استعارة تبعية، بأن شبه إزالة الجهل عن القلب المعنوي بإزالة الظلمة الحسية، وتُستعار الإزالة الحسية للإزالة المعنوية، وينبثق من التنوير «نوَّر» بمعنىٰ أزال وهو ما مشىٰ عليه الشارح. اهـ. جراحي.

وقوله: **(قلوبنا: أي عقولنا)**: الضمير عائد علىٰ أهل السنة. ويصح أن يعود علىٰ العلماء مطلقًا وإن معتزلة، لأنهم ناجون كما قرره الشارح ﷺ. والقلب: يُطلق علىٰ اللحم الصنوبري الشكل، الموضوع في الجانب الأيسر من الصدر، وفي باطنه تجويف، وفي ذلك التجويف دم أسود، وهو موجود حتىٰ للبهائم. ويُطلق عليه اللطيفة الربانية الروحانية، ولها بهذا القلب الجسماني تعلق وارتباط، كتعلق العرض بالجوهر، ويُسمىٰ روحًا، ويُطلق علىٰ النفس، وهو المراد هنا.

(وسُميت العقول قلوبًا لحلولها): أي العقول **(بها)**: أي بالقلوب، مجاز من إطلاق المحل

بخيت

قوله: (بمعرفة): المراد بها التصديق الجازم عن دليل. وعبر بها مع القول بأنها إنما تتعلق بالجزئيات لإشعارها بسبق الجهل الذي هو شأن الحوادث مع وضوح المراد.

عقائد التوحيد، ....

سباعي

قوله: (عقائد): جمع عقيدة بمعنى معتقدة. والمراد إما النسبة أو القضية. ويُحتمل أن المراد بالعقائد القواعد والضوابط، ونريد بهما الكتاب والسنة، لأن العقائد لا يُعتد بها إلا إذا كانت موافقةً للكتاب والسنة، سواءٌ كان الكتاب والسنة كافيين في إثبات العقائد أم لا، ولكن الدليل السمعي موافق.

فعلى الأول يكون المراد بالتوحيد الأحكام الشرعية والنسب المأخوذة من علم العقائد لا خصوص الوحدانية. وعليه فالإضافة لامية، أي عقائد منسوبة للتوحيد، من نسبة الدال للمدلول.

وعلى الثاني يُراد بالتوحيد اعتقاد المكلَّف أن الله تعالى متصف بكل كمال ومنزَّه عن كل نقص. وعليه فالإضافة بيانية، أي عقائد هي التوحيد. وبقولنا: «اعتقاد المكلف... إلخ» اندفع ما يُقال على الاحتمال الثاني أن القاعدة قضية كلية يُتعرف منها أحكام جزيئات موضوعها، والعقائد منها ما ليس بقاعدة، كقولنا: صفة العلم ثابتة لله تعالى، صفة القدرة ثابتة لله تعالى، صفة الإرادة كذلك، لأن قولنا: «متصف... إلخ» أدخل صفات الكمالات، و«منزَّه» نفى النقائص، فما ليس بقاعدة مندرج تحت ما هو قاعدة، ولا شك أن قولنا: متصف... إلخ قاعدة كلية، وكذا منزَّه.

صاوي

وسيأتي معنى المعرفة والعقائد والتوحيد.

بصيلة

وإرادة الحال، والعلاقة الحالية والمحلية.

(وسيأتي معنى المعرفة والعقائد... إلخ): المعرفة: الجزم المطابق للواقع عن دليل، وهي والعلم شيء واحد على التحقيق كما سيأتي. **والعقائد**: جمع عقيدة، بمعنى معتقدة، تُطلق العقيدة على القاعدة الكلية، كقولنا: كل كمال واجب لله تعالى، وكل نقص مستحيل عليه تعالى؛ وعلى القضية الجزئية، كقولنا: القدرة واجبة لله تعالى. **والتوحيد**: اعتقاد المكلف أن الله تعالى متصف بكل كمال، منزه عن كل نقص، وعليه فالإضافة في قول الشارح «عقائد التوحيد» بيانية، أي عقائد هي التوحيد.

بخيت

قوله: (عقائد): هي المسائل التي يُقصد منها الاعتقاد دون العمل. والمسألة هي القاعدة، وهي لا تكون إلا كلية، فيرد نحو «الله عالم» «الله قادر» فإنها ليست كلية، إلا أن يُقال التزام كلية المسائل خاص بغير هذا الفن. وأما التأويل بـ«واجب الوجود عالم» ونحوه فقد قال السيد: إنه تكلف.

وحرر عقولنا من رِبقة شوائب التقليد، ....

سباعي

قوله: (وحرَّر): معطوف على «نوَّر» عطف لازم على ملزوم، لأنه يلزم من التنوير التحرير، أي أعتق، والمراد خلَّص، لأن حقيقة العتق التخليص من الرق. اهـ. مؤلفه مع بعض زيادة.

قوله: (عقولنا): جمع عقل، وهو «نوَّر» روحانيٌّ يقذفه الله في القلب، وله شعاع متصل بالدماغ. واختُلف فيه، فقيل: هو والنفس والروح والقلب شيءٌ واحد. وقيل: إنها مختلفة. والحقُّ الأول، وإنها تختلف بالاعتبار. والضمير للعلماء، إما جميع أهل السنة أو علماء التوحيد خاصة.

قوله: (من رِبْقَةِ شوائب التقليد): الرِّبْقَةُ في الأصل عبارة عن قلادة تُوضع في رقبة العجل

صاوي

قوله: (وحرر): معطوف على نور عطف سبب على مسبب، فهو من جملة صلة الموصول، والتحرير إخراج الرقبة من الرق، فقد شبه العقول التي نارت بالمعارف وخرجت من الجهل والتقليد برقاب كانت في أسر الرق، فأعتقها سيدها، على سبيل الاستعارة بالكناية. والتحرير تخييل. وعبر أولًا بالقلوب وثانيًا بالعقول تفننًا. **قوله: (من ربقة)**: جار ومجرور متعلق بـ«حرَّر». والربقة في الأصل

بصيلة

(عطف سبب على مسبَّب): أي أو عطف ملزوم على لازم. **(على سبيل الاستعارة بالكناية)**: أي أو على سبيل المجاز المرسل، لأن التحرير في الأصل تخليص الرقبة من الرق، والمراد به هنا مطلق التخليص، فهو مجاز مرسل من إطلاق اللفظ الخاص وإرادة اللفظ العام.اهـ. جراحي.

(والربقة في الأصل الحبل... إلخ): في «المختار» الرِّبق -بالكسر- حبل فيه عدة عُرى تُشد به البهم، الواحدة من العرى ربقة، وفي الحديث: «خلع ربقة الإسلام من عنقه» والجمع: رِبَق، وأرباق،

بخيت

قوله: (وحرر... إلخ): أي خلِّص عقولنا من أخلاط التقليد التي تعوق عن المقصود الذي هو معرفة العقائد بالدليل العقلي المؤيد بالدليل النقلي.

و«العقول» جمع عقل، وهو قسمان: نظري، وعملي. فالأول: قوة عاقلة تدرك بها النفس الناطقة التصورات والتصديقات؛ والثاني: قوة عاملة يتحرك بها بدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية بالفكر والرَّوِيَّة أو الحدس بآراء واعتقادات تخص تلك الأفعال. وقد يُسمى الأول: قوة نظرية، والثاني: قوة عملية.

والصلاة والسلام..

سباعي

الصغير ليُمسك بها عند حِلب أمه، ففي الكلام استعارة بالكناية وتخييل. ويصح أن تُجرىٰ الاستعارة في شوائب، فهي استعارة تبعية. والشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط، وهي عبارة عن الأدناس والأوساخ. والتقليد هو الأخذ بقول الغير. وإضافة الربقة إلى التقليد من إضافة المشبَّه به للمشبَّه، وإضافة «شوائب» له بيانية.

قوله: (**والصلاة والسلام... إلخ**): جملة خبرية لفظًا، إنشائية معنًىٰ. ويجوز كونها خبرية

صاوي

الحبل الذي يُوضع في عنق العجل عند حلب أمه. والشوائب: جمع شائبة بمعنىٰ الأخلاط. وإضافة رِبقة لما بعده من إضافة المشبه به للمشبه. وإضافة «شوائب» لما بعده بيانية. والمعنىٰ: وخلص عقولنا

بصيلة

ورِبَاق، وفي الحديث: «لكم العهد ما لم تأكلوا الرAباق». (**والشوائب جمع شائبة... إلخ**): أي من الشوب، وهو الخلط، ثم غلب في الدنس المخالط، وهو المراد هنا، وفي «القاموس»: الشوائب: الأقذار والأدناس. (**وإضافة شوائب إلى ما بعده بيانية**): أي أو من إضافة الصفة للموصوف، أو من إضافة المشبه به للمشبه، أي شوائب هي التقليد، أو التقليد الموصوف بالشوائب، أو التقليد الشبيه بالشوائب. وعلىٰ كلٍّ فالإضافة فيه للجنس، فيصدق بالشائبة الواحدة، فلا يرد أن تحرير العقول عن الشوائب المتعددة لا يستلزم تحريرها عن الشائبة الواحدة. وفي الكلام استعارة بالكناية، حيثُ شبه التقليد بحبل فيه عُرىٰ تُشد به البهم، وأثبت له شيء من لوازمه، وهي الرِّبقة بمعنىٰ العرىٰ، والجامع بينهما التحرير وعدم الوصول إلى المقصود في كلٍّ. يعني: خلص عقولنا من التقليد الشبيه بالحبل القذر الموضوع في العنق. وعبر في جانب القلوب بالنور إشارةً إلى أن القلوب محل الأسرار والتجليات والمعارف. وفي جانب العقول بالتحرير إشارةً إلى أن العقل محل التكليف، فهو مكلف بالخلوص من التقليد إلى التوحيد بالمعرفة. اهـ. جراحي.

بخيت

قوله: (**والصلاة والسلام.. إلخ**): لما كان ﷺ وأصحابه الواسطة العظمىٰ في تنوير القلوب وتحرير العقول وسائر النعم، طلب من الله الصلاة والسلام عليهم ليكون كالمكافيء. وعمم الدعاء لأنه أقرب للإجابة.

....

سباعي

لفظًا ومعنًى، لأن المراد من الصلاة التعظيم، أو لأنها موضوعة للقدر المشترك، وهو الاعتناء بالمصلَّى عليه. وحينئذٍ فيجوز أن يكون الملحوظ بها ما يلزمها بحسب المقام من تعظيمه ﷺ، أي من تعظيم الشخص المصلِّي إياه ﷺ، لأن الإخبار بأن الله العظيم عظَّمَهُ تعظيمٌ له ﷺ، واعتناء بالمصلى عليه ﷺ لإفادة مضمونها ذلك. ولا تخرج بذلك عن الخبرية، لأنها إذا نظر إلى مجرد مفهومها يحتمل الصدق والكذب. وإليه أشار بعضٌ بقوله: ولو لم يكن فيها إلا إظهار المحبة لكان ذلك كافيًا. وبه سقط قول من قال: إن الإخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء، بخلاف الإخبار بثبوت الحمد، لأن اللزوم العقلي منتفٍ فيهما، والعرفي موجودٌ فيهما.

فإن قلتَ: ما وجه الإتيان بهما عقب الحمد؟ **فالجواب**: أنه لمَّا كان المقام مقام استفاضة الطالب، وهي مبنية على مناسبة بين المفيض والمستفيض، وكان المفيض في غاية التقدس، والمستفيض في غاية التعلق والاحتياج، وجب التوسط بين الجهتين ليستفيض من الواجب بجهة تجرده ويفيض على الطالب بجهة تعلقه. وأردفها بالسلام فرارًا من كراهة إفرادها عنه. وقُدِّمَت عليه موافقة لأسلوب التنزيل، أعني قوله تعالى: ﴿صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] **فإن قلتَ**: لأي شيء عطف هنا ولم يعطف فيما مر؟ **فالجواب**: أنه عطف هنا إشارة إلى التمييز بين الذي يتعلق بالخالق والذي يتعلق بالمخلوق، ولم يعطف فيما مرَّ إشارة إلى استقلال كل منهما بالابتداء وحصول التبرك.

والسر في طلب الصلاة والسلام عليه وعلى من ذكر أنه سبب في حصول سعادة الدارين للعباد، وذلك أن السعادة منوطة بمعرفة الأحكام والعمل بها، والأحكام إنما تؤخذ منه، ووصولها إلينا إنما هو من جهة آله وأصحابه، وهما واجبتان في العمر مرة كالحمد، وما زاد على ذلك فهو مستحب أو

صاوي

من التقليد الشبيه بالرِّبقة، لأن المقلد مكبل بتقليده، كتكبيل العجل بالحبل الذي في عنقه، فتدبر.

بصيلة

(مكبل بتقليده): أي مؤخر بسبب تقليده. في «المختار»: المكابلة: أن تُباع الدار المجاورة لدارك وأنت محتاج إليها، فتؤخر شراءها ليشتريها غيرك، ثم تأخذها بالشفعة، وقد كُره ذلك.

بخيت

....

على سيدنا..

سباعي

سنة. ومما هو واجبٌ في العمر مرة الاستغفار والتهليل والتسبيح والتكبير والتعوذ والحوقلة.

ويتأكد الحثُ على الصلاة عليه يوم الجمعة وليلتها، لأنها في يوم الجمعة وليلتها أفضل من نفسها في غيرهما، حتى قيل إن الصلاةَ عليه ليلة الجمعة ويومها أفضل من قراءة القرآن، لكن لا يحصل ثوابها للمصلي إلا إذا قالها بقصد الدعاء والتحية، فلا يثاب عليها البائع إذا قالها ليعجب غيره من حُسن بضاعته، لأنه يكره له قولها في تلك الحالة كما تكره عند الذبح، وقد نظم بعضهم ما تكره عنده فقال:

ذبحٌ عطاسٌ أو جماعٌ عثرة ... أو شهرةٌ وتعجبٌ لمبيعِ

أو حاجةُ الإنسانِ فاعلم عندها ... كرهوا الصلاةَ على أَجَلِّ شفيعِ

قوله: (سيدنا): السيد من ساد في قومه سيادة فهو سيد، ووزنه فَيْعِل، وأصله سيود، اجتمعت الواو والياء وسُبقت إحداهما بالسكون، فقُلبت الواو ياء، وأدغمت في الياء، وهو المتولِّي للسواد، أي الجماعة الكثيرة، ولذا يقال: سيد القوم، ولا يقال: سيد الفرس، ولا سيد الثوب. وقيل: هو الكامل المحتاج إليه بإطلاق. وإطلاق السيد عليه ﷺ موافق لحديث: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر».

فإن قيل: ما الحكمة في ذكر السيد في هذا الحديث وعدم ذكره في حديث: «قولوا: اللهم صل على محمد... إلخ»؟ أُجيب: بأن الأول مقام إخباره لنفسه ﷺ عن رتبته ليُعتقد أنه كذلك. والثاني مقام تعليم الصلاة عليه ﷺ، وليس من شرطه ذكر السيد. لكن هل الأولى ذكره مراعاةً للأدب، أو عدم ذكره مراعاةً للوارد؟ قولان. قال العلامة الغنيمي: انظر هل هذا الخلاف في زيادة «سيدنا» جارٍ في بقية الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام؟

صاوي

قوله: (على سيدنا): أي أشرف بني آدم، فهو سيد غيرهم بالأولى، والإضافة فيه لتعريف العهد الخارجي، أي السيد المعيَّن المعلوم. وقدَّمه على «محمد» مع أنه صفة له والأصل تأخير الصفة عن الموصوف إشارةً إلى استقلالها بنفسها حتى صارت كالعلم.

بصيلة

(أشرف بني آدم): هو أحد إطلاقاته.

بخيت

....

....

سباعي

تنبيه: قوله: «الصلاة» مبتدأ، و«السلام» عطف عليه، وقوله: «على سيدنا» خبر، أي كائنان على سيدنا.

وفي التعبير بـ«على» إشارة إلى أنهما تمكنا من نبينا ﷺ تمكُّن المستعلي على المستعلَى عليه، والضمير في سيدنا لجميع الخلق، إذ لا شك في أنه سيد الجميع. اهـ. شيخ مشايخنا العدوي على الهدهدي.

صاوي

والسيد لغة: من فاق غيره كرمًا وحلمًا. قال الشاعر:

ببذل وحلم ساد في قومه الفتى

من ساد يسود سيادة، فهو سيد، وأصله سيود بكسر الواو، قلبت ياء لتحركها واجتماعها مع الساكنة قبلها، ثم أُدغمت فيها لاجتماع المثلين، والقاعدة أن المدغم هو الذي يُقلب ويرد من جنس المدغم فيه، لكن لما كانت الياء أخف من الواو، قُلبت الواو ياءً مطلقًا.

بصيلة

(ببذل... إلخ): تمامه:

وكونك إياه عليك يسير

(وأصله سيود... إلخ): إن قلت: يلزم عليه اجتماع إعلالين في كلمة واحدة، وهو ممنوع؛ قلت: محل ذلك إذا لم يكن أحد الإعلالين إدغامًا، على أن اجتماع إعلالين في كلمة واحدة جائز وإن لم يكن أحدهما إعلالًا، كما في «قاض». وإنما لم يكن أصله سويد بتقديم الواو، لأن فعيل لم يُسمع، بخلاف فيعل. اهـ. من حاشية المحشي على رسالة الشارح البيانية.

(والقاعدة... إلخ): يشير بذلك إلى أن الياء الأولى هي المدغمة في الياء المنقلبة عن الواو، ولذا قال الجراحي: اجتمعت الياء والواو، وسُبقت إحداهما بالسكون، فقُلبت الواو ياء، وأُدغمت الياء فيها.

وقوله: (لكن... إلخ): معناه أن المانع من قلب الياء واوًا وإدغامها في الواو جريًا على القاعدة أن الياء أخف من الواو يعني: فبقيت وقُلبت الواو ياء... إلخ.

وقوله: (مطلقًا): أي قلبًا مطلقًا عن التقييد بالإدغام، كذا يظهر، والله أعلم بالصواب.

بخيت

....

محمد المؤيد..

سباعي

قوله: (محمد): بدلُ كلٍّ من كلٍّ من «سيدنا»، أو عطف بيانٍ عليه لا صفة، لأنه عَلَم، والعَلَم يُنعت ولا يُنعت به لجموده، قال ابن مالك:

وانعت بمشتق كصعب وذرب... إلخ

نعم يصح أن يكون محمد صفة باعتبار أصله، لأنه في الأصل اسم مفعول «حمَّد» المضعَّف. والحاصل أنه إن نُظر إلى أصله صحَّ جعْلُه صفة، وإن نُظر إلى الحال -أي بعد العملية- كان بدلًا أو عطف بيان.

فإن قلتَ: حيث جاز كل منهما فأيهما أولى؟ قلتُ: الثاني، لأن المقصود إيضاح السيد، وتقرير النسبة تبع، والبدلية تستدعي العكس، ورفعُه -كما قال العلامة الغنيمي- على المدح لما فيه من كمال الكمال بالاستقلال، وعدم التبعية على البدلية أو غيرها أحسنُ لفظًا ومعنًى لمقام خير البرية.

قوله: (المؤيَّد): أي المقوَّى، يُقال: أيده بكذا، أي قوَّاه.

صاوي

ويُطلق في اللغة أيضًا على من كثر سواده أي جيشه، أو المتولي للسواد أي الجماعة الكثيرة، وعلى الكامل المحتاج إليه عند الشدائد، وكل هذه المعاني مناسبة لمقامه ﷺ. وإطلاق السيد عليه ﷺ ورد في الأخبار، منها: رواية أحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر» وغير ذلك من الأحاديث المتواترة. وقوله ﷺ: لمن قال له: يا سيد: «السيد هو الله» فمعناه أنه الحقيق بالسيادة، وإطلاقها على غيره إنما هو بطريق العارية، فالمقصود منه إعلام الجاهل بالحقيقة، فتدبر.

قوله: (محمد): بدل من «سيد» أو عطف بيان عليه، جيء به للمدح كما يجيء النعت لذلك. إن قلت: يرد على كونه بدلًا قولهم: إن المبدل منه في حكم الطرح، مع أنه هنا ليس كذلك؛ أجيب بأن قولهم المبدل منه في حكم الطرح من حيثُ العملُ، لأن العامل في البدل غير العامل في المبدل منه، بخلاف سائر التوابع. قوله: (المؤيد): أي المقوَّى من التأييد وهو التقوية.

بصيلة

(أنا سيد ولد آدم): المراد بولد آدم النوع الإنساني، فهو شامل لآدم أيضًا، وبذلك تدفع ما يُقال: هذا الحديث لا يدل على سيادته على آدم، وإنما يدل على سيادته على أولاده فقط.

بخيت

....

بالمعجزات الباهرة وعلىٰ آله وأصحابه أولي المناقب الفاخرة..........

سباعي

قوله: (بالمعجزات): جمع معجزة، وسيأتي تعريفها للمؤلف آخر الكتاب من أنها أمر خارق للعادة يظهر علىٰ يد مدعي النبوة مقرون بالتحدي. **قوله: (الباهرة)**: أي القاهرة الغالبة للخصم من أعدائه عليه الصلاة والسلام، يقال: بهره بمعنىٰ غلبه. اهـ مؤلفه.

قوله: (علىٰ آله وأصحابه): عطف الصحب علىٰ الآل من عطف الخاص علىٰ العام، لأن المراد بالآل جميع المؤمنين ولو عُصاة علىٰ المعتمد. وبين الآل والصحب عموم وخصوص مطلق، وسيأتي توضيح ذلك قريبًا في حل المتن.

قوله (أولي): أي أصحاب، و**(المناقب)**: جمع منقبة، وهي عبارة عن الصفات التي يُحمد عليها الإنسان. و**(الفاخرة)**: صفة لمناقب، أي المرتفعة العالية الشامخة. وفي المقام براعة استهلال، وهي أن

صاوي

قوله: (بالمعجزات): جمع معجزة، وهو الأمر الخارق للعادة الواقع علىٰ يد مدعي النبوة المقرون بالتحدي، وسيأتي ذلك. **قوله: (الباهرة)**: أي الغالبة للخصم. **قوله: (وعلى آله)**: المراد بالآل جميع الأتباع، فعطف الأصحاب من عطف الخاص علىٰ العام. **وقوله: (أولي المناقب... إلخ)**: نعت للأصحاب، وأتىٰ الشارح بهذه الصيغة لما في الحديث: «قال بعض الصحابة: كيف نصلي عليك يا رسول الله؟ فقال: قولوا: اللهم صلِّ علىٰ محمد وآله» رواه الشيخان، وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: اللهم صلِّ علىٰ محمد وعلىٰ آله، وكان قائمًا غفر له قبل أن يقعد، وإن كان

بصيلة

(أي الغالبة للخصم): **إن قلت**: وصفَ الشارحُ المعجزاتِ وهي جمع بالباهرة وهي مفردة؛ **قلت**: لأنه جمع كثرة لما لا يعقل، والأفصح فيه الإفراد كما صرحوا به. والباهرة: أي الغالبة لأخصامه ﷺ من بهره: إذا غلبه.

قوله: (والمراد بهم جميع الأتباع): هو المناسب في مقام الدعاء وإن أُطلقوا علىٰ أقاربه أو أتقياء أمته. وأصل «آل»: أول، بدليل تصغيره عليها «أويل» تحركت الواو وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفًا.

بخيت

....

أما بعد..

سباعي

يأتي المؤلف في طالعة كتابه بما يُشعر بمقصوده.

واعلم أن البراعات عندهم ثلاث: **براعة استهلال**، وقد علمتها؛ **وبراعة تخلص**، وهي الانتقال من معنىً إلى معنىً آخر بينهما مناسبة كما في قول البوصيري:

ظلمت سنة من أحيا الظلام إلى   أن اشتكت قدماه الضر من ورم

ثم قال:

محمدٌ سيدُ الكونينِ... إلخ

وبراعة المقطع، وهي أن يأتي آخر كلامه بما يشعر بانقطاع مقصوده.

قوله: (أما بعد): هو من الظروف المبنيَّة المنقطعة عن الإضافة لفظًا، أي بعد ما تقدم من

صاوي

قاعدًا غفر له قبل أن يقوم». والآل: اسم جمع باتفاق لا واحد له من لفظه، بل من معناه.

قوله: (وأصحابه): جمع صحب على غير قياس، لأن شرط جمع فَعْل -بفتح فسكون- على أفعال كون عينه حرف علة، كسيف وأسياف، وثوب وأثواب، وليس جمع صاحب، لأن فاعلًا لا يُجمع على أفعال، وإنما هو جمع اسم ثلاثي، كباب وأبواب. **قوله: (أولي)**: أي أصحاب. **قوله: (المناقب)**: جمع منقبة ضد المثلبة، أي الكمالات. **وقوله: (الفاخرة)**: أي العظيمة التي يفتخر بها دنيا وأخرى. وقد ذكر الله مناقبهم في غير آية، ومدحهم الرسول في غير حديث.

قوله: (أما بعد): يتعلق بها تسعة مباحث: **الأول**: في «أما». **الثاني**: في موضعها. **الثالث**: في

بصيلة

(ضد المثلَبة): أي المعيبة والمنقصة. في «المختار»: ثلبه: صرح بالعيب فيه وانتقصه، وبابه ضرب، والمثالب العيوب، الواحدة مثلبة بفتح اللام. **قوله: (ومدحهم الرسول في غير حديث)**: منها ما روي من أنه ﷺ قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهديتم». وما رُوي من أن النبي سأل ربه عما

بخيت

قوله: (أما بعد): إذا كان ما بعدها يصلح للعمل فيها بحيث لا يحتاج إلى تقدير كانت من معمولاته، وإلا كانت من معمولات الشرط، وليس المقصود التعليق حتى يترجح أحدهما عن الآخر، ويحتاج إلى تقدير، بل التأكيد، فافهم وتأمل.

....

سباعي

البسملة والحمدلة والصلاة والسلام. والعامل فيها إمّا لنيابتها عن الفعل، والأصل: مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلاة والسلام. ومهما هنا: مبتدأ، والاسمية لازمة للمبتدأ، ويكن: شرط، والفاء لازمة له غالبًا، فحين تضمنت أمّا معنىٰ الابتداء والشرط لزمتها الفاء، ولصوق الاسم إقامة للازم مقام الملزوم وإبقاء لأثره في الجملة. وهي يؤتىٰ بها للانتقال من أسلوب إلىٰ أسلوب آخر، فإن كان بين ما قبلها وما بعدها مناسبة كان تخلصًا، وإلا سُمي اقتضابًا وارتجالًا وتعلقًا. ومن هذا قراءة ﴿وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: ٤٩]، ﴿هَٰذَا وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾ [ص: ٥٥]. وقد رواها الحافظ عبد القادر الرهاوي عن أربعين صحابيًا. وحكم الإتيان بها الاستحباب اقتداءً بالنبي عليه

صاوي

معناها. **الرابع**: في إعرابها. **الخامس**: في العامل فيها، **السادس**: في أصلها، **السابع**: في حكم الإتيان بها، **الثامن**: في أول من تكلم بها، **التاسع**: في الفاء بعدها.

فأما «أما» فهي لمجرد التأكيد نائبة عن مهما ويكن. وأما موضعها فيؤخذ من قولهم هي كلمة

بصيلة

يختلف فيه أصحابه فقال: «يا محمد، أصحابك عندي كالنجوم في السماء، بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما اختلفوا فيه، فهو علىٰ هدىً عندي».

مبحث: **«أما بعد»**: يتعلق بها تسعة مباحث، بعض المباحث يتعلق بها، وبعضها بأما، وبعضها بالفاء. **(السادس في أصلها)**: هو من تتمة مبحث «أما» لا مستقل كما هو ظاهر.

(لمجرد التأكيد): أي التوكيد المجرد عن التفصيل، أي بالنسبة لما هنا، وفي غير ما هنا قد تكون له مع التفصيل، ومنشأ التوكيد الشرط، وهو التعليق علىٰ محقق والتفصيل بها كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ﴾ [الكهف: ٧٩]، ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ﴾ [الكهف: ٨٠]، ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ﴾ [الكهف: ٨٢]، وإنما قال المحشي لمجرد التأكيد لما في التفصيل من تكلف المجمل وبعض المفصل، كأن يُقال: المقامات كثيرة. أما المقام السابق فللبسملة والحمدلة مثلًا. وأما المقام اللاحق فلمدح الشرح مثلًا.

بخيت

....

....

سباعي

الصلاة والسلام. ويجوز أن تكون من متعلقات الجزاء، وأن تكون من متعلقات الشرط، والأول أولى، لأنه أصرح في المقصود، إذ عليه يكون وجود المؤلف معلَّقًا على وجود شيءٍ مطلقًا، أي سواء وقع قبل ما تقدم أو بعده أو معه. وعلى الثاني يكون معلقًا على شيءٍ بقيد كونه بعد ما تقدم، وإن كان الكون لا يخلو عنه.

وأُورد على الأول أن مضمون الجزاء ثابت حمد أو لم يحمد، فما المراد بكونه بعده؟ **وأجيب** بأنه قيد للإخبار والإعلام، فإن القيود قد تتعلق به كما نصَّ عليه ابن الحاجب، وكأنه قال: فأقول أو فاعلم، أو البَعدية رُتبيَّة. والكلام عليها والخلاف في أول من تكلم بها مبسوط في حاشية المدابغي على الشيخ خالد، فراجعه إن شئت.

صاوي

يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر، أي من غرض إلى آخر، فلا تقع بين كلامين متحدين، ولا أول الكلام ولا آخره، فإن وقعت بين كلامين متغايرين بينهما مناسبة كلية سُمي تخلصًا، وإن كان بينهما عدم مناسبة أصلًا سُمي اقتضابًا محضًا، وإن كان بينهما نوع مناسبة كما هنا سُمي اقتضابًا مشوبًا بتخلص

بصيلة

(**فلا تقع بين كلامين متحدين**): أي فلا يُقال: زيد قائم، أما بعد فزيد قائم.

وقوله: (**ولا أول الكلام**): أي فلا يُقال: أما بعد بسم الله الرحمن الرحيم.

وقوله: (**ولا آخره**): أي فلا يُقال بعد الفراغ من الكلام: أما بعد، بل لابد أن يكون ما قبلها مغايرًا لما بعدها، إذ مضمون ما قبلها ثبوت الابتداء بالبسملة والحمدلة مثلًا، ومضمون ما بعدها ثبوت الأوصاف الحميدة للمؤلف، أو بيان السبب الحامل على التأليف.

(**اقتضابًا مشوبًا بتخلص**): اعلم أن ما هنا ليس من الاقتضاب المحض ولا من التخلص المحض، وإنما هو اقتضاب من جهة أنه انتقل من البسملة والحمدلة والصلاة إلى كلام آخر من غير مناسبة، لكن له شبه بالتخلص من حيثُ إنه لم ينتقل للكلام الآخر فجأةً، بل أتى

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

فمثال الاقتضاب قول الشاعر:

لو رأى الله أن الشيب خيرا ... جاورته الأبـرار في الخلد شيبا
كل يوم تبدي صروف الليالي ... خلقًا مـن أبي سعيد غريبا

ومثال التخلص قول الشاعر أيضًا:

أمطلع الشمس تبغي أن تؤم بنا ... فقلت كلا ولكن مطلع الجود

بصيلة

بـ«أما بعد» الدالة على ربط هذا الكلام بما سبق، لأن التقدير: مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلة.... إلخ. اهـ. من «التلخيص» والسعد.

(**فمثال الاقتضاب... إلخ**): الاقتضاب: الانتقال إلى ما لا يلائم الأول، وهو جائز كقوله تعالى بعد ذكر ما يتعلق بالطلاق: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]... إلخ، وكقول أبي تمام:

لو رأى الله أن في الشيب خيرا... إلخ

إذ لا ملائمة بين علم الله الخير في الشيب، وإبداء صروف الليالي الخلق من أبي سعيد، وغرض أبي تمام ذم الشيب، إذ لو كان فيه خير لجعله الله في أهل الجنة، ثم تكلم في البيت الثاني على أبي سعيد ولا مناسبة. وقد يُقال: المناسبة اتصاف أبي سعيد بالشيب. ولقد كذب أبو تمام «إن الله يستحيي أن يعذب شيبة شابت في الإسلام» وعدم شيب أهل الجنة لا يقتضي ذم الشيب.

(**صروف الليالي**): حوادثها ونوائبها. في «المختار»: صروف الدهر: حدثاته ونوائبه.

(**ومثال التخلص قول الشاعر: مطلع الشمس... إلخ**): أي فبينهما من المناسبة والملائمة ما لا يخفى، إذ كل من شطرة التشكي وشطرة المدح محل ظهور ما به كمال الانتفاع، تدبر.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

وأما معناها فهو نقيض قبل، وتكون ظرف زمان كثيرًا، ومكان قليلًا. وهي هنا للزمان لا غير. وقولهم: «إنها للمكان باعتبار الرقم» بعيد كما حققه الشارح ﷺ. وأما إعرابها فلها أربعة أحوال تعرب في ثلاثة، وتبنى في حالة كما هو مشهور. وأما العامل فيها فهو «أما» على أنها من متعلقات الشرط، أو الجزاء على أنها من متعلقاته، فالتقدير على الأول مهما يكن من شيء بعدما تقدم، وعلى الثاني مهما يكن من شيء فأقول بعد ما تقدم. وجعلها من متعلقات الجزاء أولى، لأنه يكون وجود المؤلف معلقًا على وجود شيء مطلقًا.

بصيلة

(ومكان قليلًا): أي إن أضيفت إلى مكان نحو: دار زيد بعد دار عمر.

(تعرب في ثلاثة... إلخ): حاصل الكلام فيها أنها تُعرب بلا تنوين إذا ذُكر المضاف إليه أو حُذف ونوي لفظه، وبتنوين إذا حذف ولم يُنوَ شيء، قال الله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ... الآية﴾ [الجاثية: ٦] وقرئ ﴿لله الأمر من قبلِ ومن بعدِ﴾ [الروم: ٣] بالجر من غير تنوين. والأصل من بعد الغلب، فحذف المضاف إليه ونُوِّي لفظه، وقال الشاعر:

فما شربوا بعدًا على لذة خمرا

وقراءة: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلٌ وَمِنۢ بَعْدٌ﴾ بالتنوين لقطعه عن الإضافة لفظًا ومعنى، وتُبنى على الضم إذا حُذف المضاف إليه ونُوِي معناه وقراءة السبعة ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ بالبناء على الضم من غير تنوين. وبُنيت لافتقارها إلى المضاف إليه معنى، كافتقار الحروف، وكان البناء على حركة تخلصًا من التقاء الساكنين، وكانت خصوص الضم لتخالف حركة البناء حركتي الإعراب. وقيل: بُنيت لشبهها بأحرف الجواب في الاستغناء بها عما بعدها. وهو الحق، لأن الافتقار المقتضي للبناء هو الافتقار إلى الجمل لا للمفردات، وإن قيل: إن الافتقار للجمل بالنسبة للبناء الواجب وما هنا جائز.

بخيت

....

فهذا...

سباعي

قوله: (فهذا): أي الحاضر في الذهن، سواء تقدمت الخطبة على التأليف أو تأخرت عنه، لأن المُشار إليه إما المعاني أو الألفاظ وهو الراجح، وكلاهما في الذهن، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن الألفاظ أعراضٌ، وهي لا تبقى في الخارج زمانين.

فإن قلتَ: ما في الذهن مُجمَل والشرح مفصَّل؛ **قلتُ**: أجيب بأنه على حذف مضافٍ تقديره فهذا مفصَّل شرح، أو فهذا مجمل شرح... إلخ، بناءً على امتناع قيام المفصل بالأذهان. ويجوز أن يكون المشار إليه النقوش الدالة على الألفاظ. وعليه الإشارة إلى موجود في الخارج إن تأخرت الخطبة عن التأليف، وإلى موجود في الذهن إن تقدمت.

فإن قلتَ: الحاضر من النقوش لا يكون إلا مشخصًا، ومن البيِّن أنه ليس المراد وصفَ ذكر

صاوي

وأما أصلها: مهما يكن من شيء، كما تقدم. وأما حكم الإتيان بها فالاستحباب اقتداء بالنبي ﷺ، لأنه كان يأتي بها في خطبه ومكاتباته.

وأما أول من تكلم بها فقد نظم الخلاف فيه بعضُهم بقوله:

جرى الخلف (أما بعد) من كان بادئا ... بها خمس أقوال وداود أقرب
وكانت له فصل الخطاب وبعده ... فقُسٌّ فسحبان فكعب فيعرب

وأما الفاء بعدها فهي رابطة للجواب.

بصيلة

(خمس أقوال... إلخ): فيه أنها سبعة، قيل: آدم، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ومن جملتها «أما بعد». وقيل داود لقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٠] وهو أما بعد. وقيل: يعقوب عليه السلام حيث جاءه ملك الموت قال: أما بعد، فإنا أهل بيت موكل بنا البلاء. وقيل: قُسٌّ -بضم القاف والسين مع تشديدها- وهو ابن ساعدة. وقيل: كعب بن لؤي. وقيل: يعرب بن قحطان. وقيل: سُحبان -بضم السين وسكون الحاء المهملتين- ابن وائل.

بخيت

....

شرح...

سباعي

الشخص ولا تسميته بالاسم الذي ذكر وهو شرح، بل الغرض وصف نوعه وتسميته؛ **قلتُ**: أجيب بأنه على حذف مضاف، والتقدير نوع هذه النقوش كذا، فتأمل هذا التقرير، فإنه في غاية التحرير إن شاء الله تعالى. اهـ، مدابغي على الشيخ خالد بحروفه.

وقال شيخنا: وما قيل إن ما في الذهن مفصَّلٌ غيرُ ظاهرٍ، فلا حاجة إلى تقدير نوع، ولو على القول بأن أسماء الكتب من قبيلِ علم الجنس، لأن المعنى مفصل هذا الكليِّ وجزيئاته حيث وجدت تُسمى شرحًا، اللهم إلا على القول بأن ما في الذهن مفصلٌ، وأن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس، فيُقدر قبل الإشارة نوع لإفادة ذلك.

قوله: (شرح): أي ألفاظ مرتبة ترتيبًا خاصًا باعتبار دلالتها على معانٍ مخصوصة، بناءً على المختار عند المحققين وسيدهم من أن أسماء الكتب وما فيها من التراجم عبارة عن الألفاظ المخصوصة من حيثُ دلالتُها على معان مخصوصة. اهـ، شنواني.

واعلم أنه اختُلف في أسماء الكتب وأسماء العلوم، فقيل: إن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس، وأسماء العلوم من قبيل علم الشخص. وارتضى هذا أستاذنا المؤلف.وقيل بالعكس. قال شيخنا: والحقُّ أننا إن قلنا إن الشيء يتعدد بتعدد محله كان من قبيل علم الجنس، وإلا فمن قبيل علم الشخص. اهـ. وبقية الاحتمالات السبعة أنها اسم للمعنى، أو للنقوش، أو للألفاظ والمعاني، أو للألفاظ والنقوش، أو للمعاني والنقوش، أو للثلاثة. و«الشرحُ» مصدر شرَحَ بمعنى الشارح، أي الموضِّح والمبين.

صاوي

قوله: (شرح): إما بمعنى شارح، أو الكلام على حذف مضاف، أي ذو شرح، أو أطلق عليه المعنى المصدري مبالغة كما في زيد عدل. وعلى كل فالإسناد له مجاز، وإلا فالموضح والمبين إنما هو الشخص.

بصيلة

(أو أُطلق عليه): أي على المؤلَّف (المعنى المصدري): أي الشرح بالمعنى المصدري.

بخيت

....

لطيف على مقدمتي المسماة بـ«الخريدة البهية»..

سباعي

قوله: (لطيف): ضد الكثيف، والمراد أنه صغير الحجم، بديع الصنع، سهل المأخذ. واللطيف في الأصل هو الذي لا يَحجُب البصر عن إدراك ما وراءه.

قوله: (مقدمتي): مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه، من قَدُم بمعنى تقدم، فهي من قدم اللازم وهو الأقرب، ويُحتمل أنها من المتعدي. والمعنى على الأول قدمت على غيرها، وعلى الثاني أن الغير قدمها على غيرها. وهي هنا ليست مقدمة علم ولا مقدمة كتاب.

والفرق بينهما أن مقدمة العلم ما توقف عليها الشروع في مسائله، ومقدمة الكتاب ما قدمت أمام المقصود لارتباطٍ له بها، وانتفاعٍ بها فيه.

قوله: (المسماة): أي المُعلَّمَة.

قوله: (بالخريدة): هي في الأصل اللؤلؤة التي لم تُثقب، ثم استُعملت في الشيء المستَحسَن، ولذا يقال للبنت البكر: خريدة، وعليه قول الشاعر:

تَبلَت فؤادَكَ في المنامِ خريدة   تَسقِي الضجيعَ ببارِدٍ بسَّامِ

و(البهيّة): من البهاء وهو الضياء، ويُطلق على الحسن والجمال كما في «القاموس» وهو أدقُّ؛

صاوي

قوله: (لطيف): هو في الأصل يُطلق على رقيق القوام، وعلى الشفاف الذي لا يحجب ما وراءه، وعلى صغير الحجم. والمراد هنا لازمه، فهو مجاز مرسل من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم. ويُحتمل أنه مجاز استعارة بأنه شبه سهولة الأخذ برقة القوام أو الشفاف أو صغير الحجم، واستعير اسم المشبه به للمشبه، واشتق منه لطيف بمعنى سهل المأخذ على طريق التبعية.

قوله: (على مقدمتي): في الكلام استعارة تبعية حيث شبه ارتباط الشرح بالمقدمة بارتباط مستعلٍ بمستعلى عليه، فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات، فاستعيرت «على» الموضوعة

بصيلة

(والمراد هنا لازمه): المناسب: والمراد سهولة المأخذ، ليناسب الاستعارة.

بخيت

قوله: (على مقدمتي): لا يخفى ما في «على» من الاستعارة. والأحسن في المقدمة أن تكون من اللازم كما بينه بعض المحققين.

التي نظمتها في العقائد...

سباعي

لأن المقام مقام مدح، صفةٍ لخريدة، وسيأتي معناه للمؤلف في حل المتن.

قوله: **(العقائد)**: تقدم الكلام عليها، والتوصيف نسبي، أي العقائد المنسوبة للتوحيد. والتوحيد لغةً: الحكم بأن الشيء واحد، أو العلم بأنه واحد. واصطلاحًا: تجريد الذات العليَّة عن كل ما يُتصوَر في الأفهام، ويُتخيل في الأوهام.

واعلم أن من أراد الخوض في علم من العلوم على الوجه الأكمل ينبغي أن يعرف حدَّه وموضوعه وغايته، وإلا كان كخابطٍ خبط عشواء، وراكب متن عمياء. ومعنى عشواء: ناقة لا تبصر ليلًا. ومعنى متن عمياء: ظهر ناقة عمياء. والجامع بين المشبه والمشبه به في الطرفين عدمُ الاهتداء للمقصود. وقد تعرض لها الشارح فيما سيأتي. اهـ.

صاوي

للاستعلاء الخاص لمعنى اللام على طريق الاستعارة التبعية.

والمقدمة في الأصل اسم لمقدمة الجيش، أُطلقت على تلك الرسالة لأن بها يُتوصل إلى معضل كتب التوحيد، وهي مأخوذة إما من «قَدُم» اللازم بمعنى تقدم، لتقدمها على غيرها بسبب سهولتها وجمعها واختصارها، أو من «قدَّم» المتعدي لتقديمها الطالب الراغب لمعضل الكتب إذا فهمها، وهذا على كسر الدال. وأما على فتحها فهي من قدم المتعدي لا غيره، ومعناه أن الطالب يقدمها لما فيها من المزايا.

قوله: **(التي نظمتها)**: النظم لغة: إدخال اللآلئ في السلك. واصطلاحًا هو الكلام المقفَّى

بصيلة

قوله: **(وأما على فتحها... إلخ)**: الكسر أولى من فتحها، لأن الفتح يوهم أن تقديمها بالجعل لا بالاستحقاق، وهو خلاف المقصود، هكذا قيل. وفيه أن المقدِم لها لا يكون إلا من أرباب الاعتبار، فلا يقدم إلا ما يستحق التقديم.

بخيت

قوله: **(التي نظمتها.... إلخ)**: النظم يتعلق بالألفاظ. والعقائد هي المسائل، فهي معانٍ، فإن أوقعت الضمير على الألفاظ ولم تقدر، فالظرفية من ظرفية الدال في المدلول، لأن المعاني كالظرف تحضر أولًا ثم يُؤتى بالألفاظ على وفقها كالمظروف، وإلا فيحتمل غير هذا، وهو ظاهر لمن تأمل.

التوحيدية يوضح معانيها ويشيد مبانيها، ....

سباعي

وزاد بعضهم: معرفة واضعه، وهو هنا الإمام أبو الحسن علي الأشعري، نسبة إلىٰ أبي موسىٰ الأشعري صاحب رسول الله ﷺ، لأنه من ذريته، فهو عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسىٰ بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسىٰ الأشعري ﷺ. **وأما استمداده فهو** من الكتاب والسنة والأدلة العقلية اليقينية. قوله: **(يوضح معانيها)**: أي يظهرها ويكشفها ويبينها.

قوله: **(ويشيِّد مبانيها)**: أي يرفعها، وهو حقيقة في الرفع الحسي، فإذا كان كذلك ففي العبارة استعارة مكنية، شبَّه ما تقاصر فيها من المباني ببناء يُرغب في تشييده، واستعير اسم المشبه به للمشبه. وقوله: «يشيد» تخييل باقٍ علىٰ معناه، أو مستعار، فشبه تبيين الألفاظ القاصرة علىٰ إفهام معانيها بتشييد البناء القاصر علىٰ ما يُراد منه، وأطلق عليه اسم التشييد بمعنىٰ يبين، لأن التبيين رفع معنىٰ. **قوله: (مبانيها)**: جمع مبنىٰ، بمعنىٰ موضع البناء، أي ما بُنيت عليه الخريدة من الألفاظ.

فإن قلتَ: إن الخريدة نفس الألفاظ، فلزم بناء الشيء علىٰ نفسه؛ **قلتُ**: هو من بناء الشيء علىٰ أجزائه، فالمبني جملة الخريدة، والمبني عليه كل جزء من أجزائها. قوله: «ويشيد» عطف علىٰ قوله: «يوضح» عطف لازم علىٰ ملزوم.

صاوي

الموزون قصدًا. وهي من بحر الرجز، وأجزاؤه «مستفعلن» ست مرات. **قوله: (يوضح معانيها)**: من الإيضاح وهو الكشف والإظهار. والمعاني جمع معنىٰ وهو ما يُعنىٰ ويقصد من اللفظ.

قوله: **(ويشيد)**: عطف علىٰ «يوضح» من التشييد، وهو في الأصل رفع البناء الحسي، والمباني جمع مبنىٰ وهو الألفاظ، سُميت مباني لابتناء المعاني عليها. ومن هنا قولهم: الألفاظ قوالب للمعاني. والمراد بالتشييد هنا تصحيح الألفاظ وتحسينها بتنزيلها علىٰ القواعد العربية، فشُبهت الألفاظ المخصوصة من حيثُ افتقارُها لمن ينزلها علىٰ القواعد العربية ببيت محتاج للرفع وسد الخلل، وطوىٰ

بصيلة

....

بخيت

....

اجتنبت فيه الاختصار المخل، وأعرضت فيه عن التطويل..........................

سباعي

قوله: (اجتنبت فيه): أي باعدت، والضمير للشرح.

قوله: (الاختصار المخل): أي القاصر عن أداء المقصود. وفُهِمَ مَن كلامه أولًا وآخرًا أن الاختصار المخل عن تأدية المعنى المراد مذموم، والإطناب الممل كذلك، وأن خير الأمور أوسطها، وذلك هو الإيجاز والمساواة، وأن هذا الشرح لا طول فيه ولا قِصَر، بل بين ذلك قوامًا. **قوله: (وأعرضْتُ)**: عطفٌ على «اجتنبت». والضمير في «فيه» للشرح أيضًا. **قوله: (عن التطويل)**: متعلق بـ«أعرضت». **والتطويل**: أداء المقصود بلفظ زائد على المتعارف لأواسط الناس فصاحةً في تأديته لا لفائدة. **والإطناب**: أداء المقصود بأزيد من عبارة المتعارف لفائدة، والزائد غير متعين. وبه خرج الحشو مفسدًا كان أو غير مفسد. **والإيجاز**، وهو أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف. **والمساواة**،

صاوي

ذكر المشبه به ورمز له بشيء من لوازمه وهو التشييد على طريق الاستعارة بالكناية، والتشييد تخييل، وإسناد التوضيح والتشييد للشرح مجاز عقلي حقه أن يُسند للمؤلف. **قوله: (اجتنبت)**: أي تباعدت.

قوله: (الاختصار): هو في الأصل تقليل اللفظ، كثر المعنى أم لا. **وقوله: (المخل)**: أي المضيع للمعنى، فالاجتناب منصب على القيد، وإلا فأصل الاختصار حاصل. **قوله: (وأعرضت)**: معطوف على «اجتنبت»، وهو بمعنى الاجتناب، وغاير تفننا. والتطويل ضد الاختصار.

بصيلة

(والتطويل ضد الاختصار.... إلخ): التطويل: الزيادة على أصل المعنى لا لفائدة، ولا يكون الزائد متعينًا، كما في قول الشاعر:

وألفى قولها كذبًا ومينا

فإن المينَ هو الكذب، فإذا كان ذلك الزائد متعينًا فهو الحشو، كما في قول الشاعر:

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ... ولكني عن علم ما في غد عمي

فإن قوله «قبله» متعين للزيادة، لأنه يعلم من كونه أمس أن يكون قبله، فتحصل من كلامه منطوقًا ومفهومًا أن الاختصار المخل مذموم، وأن التطويل الممل كذلك، وأن التطويل الغير الممل ممدوح،

بخيت

....

الممل، واقتصرت فيه على تحرير البراهين ....

سباعي

وهي أداء المقصود بلفظ يساويه. فبان لك أن هذا هو المرضي من طرق التعبير. **قوله: (واقتصرت)**: عطف على «اجتنبت». **قوله: (على تحرير)**: التحرير في الأصل: مطلق التخليص. والمراد هنا أنه نقحه وهذَّبه وخلَّصه من الحشو والتطويل، مع تحقيق معانيه وتشييد مبانيه. والتحقيق هو إثبات المسألة بالدليل. وإثبات الدليل بدليل آخر يُقال له تدقيق. وإذا لاحظ مع ذلك المعاني والبيان يُقال له تنميق، فإذا انضم لذلك ملاحظة البديع كان ترقيقًا، وإن وافق الشرع كان توفيقًا، وإلا كان تفسيقًا. ومدح الإنسان كتابه خارج مخرج التحدث بالنعمة والنصح لمن يتعاطاه. ولا شك أن المؤلف من أجلِّ المتأهلين لذلك وزيادة نفعنا الله به. على أن مدح الإنسان لنفسه جائز في عدة مواضع ذكرها اللقاني في كبيره، فراجعه إن شئت. **قوله: (البراهين)**: أي الأدلة جمع دليل، وهو إقامة الحُجة على الخصم وردُّ ما يورده من الشُّبه.

صاوي

وقوله: (الممل): أي الموقع في الملل، وهو السآمة، فالإعراض منصب على القيد. ومقتضى هذه العبارة أن كتابه هذا مختصر غير مخل، ومطول غير ممل، وهما ضدان لا يجتمعان. والجواب أن الاختصار في مواضع، والتطويل في مواضع على حسب ما يقتضيه المقام في كل. **قوله: (واقتصرت)**: معطوف على «اجتنبت»، والمعنى جعلت عباراتي مقصورة. **وقوله: (على تحرير البراهين)**: أي تخليصها وتبيينها من غير أن أذكر شبهًا زيادة عليها. والبراهين جمع برهان، والمراد به الدليل عقليًّا كان أو نقليًّا، وإن كان البرهان في الأصل اسمًا للدليل العقلي.

بصيلة

والاختصار الغير المخل كذلك، وأن خير الأمور أوسطها، وذلك هو الإيجاز والمساواة، **فالتطويل**: أداء المقصود بلفظ زائد على عبارة المتعارف لأوساط الناس لا لفائدة؛ **والإطناب**: أداء المقصود بأكثر من عبارة المتعارف؛ والمساواة: أداء المقصود بلفظ يساويه. فعُلم من ذلك أنه إذا كان الاختصار الغير المخل ممدوحًا، تعين لأنه من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. اهـ. جراحي. **(تخليصها)**: أي من الحشو والشبه والفساد. وإضافة «تحرير» إلى «البراهين» من إضافة الصفة للموصوف، أي البراهين المحررة.

بخيت

....

مع الفوائد التي يزداد بها اليقين...

سباعي

قوله: (مع الفوائد): جمع فائدة، وهي لغةً: ما تحصل من مال أو ولد أو مستلذ للنفس من الأمور المباحة، كغدوة أو كسوة مثلًا. وإنما قيدنا بالمباحة لتخرج المحرمات، فإنها وإن كانت مستلذة للنفس إلا أن مآلها للعذاب والوبال. واصطلاحًا: المسائل العلمية النافعة.

قوله: (يزداد بها اليقين): أي يتقوَّىٰ، واليقين هو العلم، وينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. فالأول ما استُفيد من الخبر الصادق، والثاني ما استفيد بالمشاهدة، والثالث ما استفيد بالوجدانيات، كعلمك من نفسك بالجوع أو العطش، والذي يقبل الزيادة والنقص الأول دون الأخيرين.

صاوي

قوله: (مع الفوائد): ظرف متعلق بمحذوف، حال من البراهين، أي حال كون البراهين مصاحبة للفوائد... إلخ. والفوائد جمع فائدة، وهي في الأصل ما استفاده الشخص من خيرات الدنيا والآخرة. والمراد بها هنا خصوص المسائل العلمية التي تزاد بعد البرهان زيادة في إيضاحه، كذكر الأدلة النقلية بعد ذكر البراهين العقلية مثلًا.

قوله: (التي بها يزداد اليقين): صفة للفوائد، والمراد باليقين الجزم بالعقائد، فأصل اليقين يحصل بالبراهين، وزيادته بتلك الفوائد. وقد وصف هذا الشرح بأوصاف ثمانية أولها قوله «لطيف»، وآخرها قوله «مع الفوائد»، وكلها كمالات متغايرة تحمل الراغب علىٰ الاعتناء به.

بصيلة

(**من خير الدنيا والآخرة**): يناسب هذا أن المراد بالفوائد ما سنح به وأبرزه في ذكر التصوف، إذ هي فوائد دنيا وأخرىٰ. انظر المحشي.

(**والمراد باليقين الجزم... إلخ**): أي لا ما قاله الرازي من أن إتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال، لأنه مشكل بقوله تعالىٰ: ﴿لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾ [التكاثر: ٧]. اهـ. جراحي.

(**وقد وصف هذا الشرح بأوصاف ثمانية... إلخ**): اعلم أنه وصف المتن أولًا بفقرتين مدحه

بخيت

....

والله أسأل أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم، ....

سباعي

قوله: (والله أسأل... إلخ): لفظ الجلالة منصوب على التعظيم، قُدِّم على عامله لقصد الاهتمام والاختصاص، أي لا أسأل إلا الله في حصول النفع لي ولمن تلقاه.

قوله: (بقلب سليم): متعلق بـ«تلقاه»، و«سليم» صفةٌ لقلبٍ، وتقدم تعريفه. والسليم: الخالص

صاوي

قوله: (والله أسأل... إلخ): قدم المعمول ليفيد الحصر. والسؤال معناه الطلب و«أن» وما دخلت عليه في تأويل مصدر مفعول ثان لـ«أسأل»، والأصل وأسأل الله النفع به، وقوله: «كل» معمول لـ«ينفع».

قوله: (من تلقاه بقلب سليم): أي من طالعه بنفسه أو بواسطة معلم خاليًا من الاعتراض والأغراض الفاسدة، لأن النفع تابع للحب والاعتقاد.

بصيلة

بها في حد ذاته، ووصفه بفقرتين مدحه بهما من حيثُ كونُه موضحًا ومبينًا ومظهرًا لمعاني المتن بسهولة، ووصفه ثانيًا بفقرتين مدحه بهما من حيثُ حسنُ عبارته وكونُها خالية عن الإطناب والحشو والفساد، ووصفه ثالثًا بفقرتين مدحه بهما من حيثُ احتواؤه على البراهين المحررة والفوائد التي يزداد بها اليقين، فتحصل أنه ذكر في مدح المتن فقرتين، وفي مدح الشرح ست فِقَر.

ومدحه أيضًا بقوله «لطيف» فتكون أوصاف المدح للشرح سبعة لا ثمانية كما قال الأستاذ المحشي، تأمل منصفًا.

والفقرة في الأصل: حلي يُصاغ على شكل فِقَر الظهر. وفي الشارح المراد بها الألفاظ التي هي في النثر بمنزلة نصف البيت في النظم، كقوله: هو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، ويقرع الأسماع بزواجر عطفه. اهـ. جراحي. بتصرف وزيادة.

قول الشارح: (بقلب سليم): أي من الخواطر الرديئة، والرديئة الدنيئة، ومن الحقد والحسد والمماراة والتعصب.

بخيت

....

وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم إنه المولى الرؤوف الرحيم،..........................

سباعي

والمصفّى من الكدرات والأدناس والميل عن طريق الحق، لأن النفع لا يحصل إلا لمن على هذه الصفة، وهي الخلوص مما ذُكر.

قوله: (**وأن يجعله**): أي يصيِّره خالصًا من الرياء، لأن الخلوص من الرياء سبب في القبول. وأما العبادة المشوبة بالرياء كالصلاة وغيرها من أنواع العبادات فتلف كما يلف الثوب الخَلَق، وتُرمى في وجه صاحبها. قوله: (**لوجهه**): أي لذاته.

قوله: (**الكريم**): هو الذي يعطي من غير سؤال لا في مقابلة شيء.

قوله: (**إنه المولى**): الضمير عائد على الله تعالى. والمولى له إطلاقات، والمراد هنا الحق سبحانه وتعالى. قوله: (**الرؤوف الرحيم**): من الرأفة، وهي شدة الرحمة. ولا شك أن معناها الحقيقي مستحيل على الله تعالى، والمراد لازمها وهو التفضل والإحسان. والرحيم: المنعم بدقائق النعم أو المنعم مطلقًا، كما قال مؤلفه.

صاوي

قوله: (**وأن يجعله**): معطوف على أن ينفع، فهو من جملة المسؤول.

وقوله: (**خالصًا**): معمول ليجعل و(**الكريم**) صفة للوجه. والمراد بالوجه الذات عند الخلف. وأما السلف فيقولون لله وجه لا كالأوجه، منزه عن صفات الحوادث.

قوله: (**إنه المولى... إلخ**): إما بكسر الهمزة مستأنفًا واقعًا في جواب سؤال، كأنه قال: سألته لأنه ... إلخ، أو بفتحها تعليل للسؤال. والمولى له معانٍ منها المنعم، وهو المناسب هنا.

قوله: (**الرؤوف**): أي شديد الرحمة، والرحيم ذو الرحمة، وفي هذه الأسماء من المناسبة بالمطلوب ما لا يخفى، فإن من لطائف الدعاء أن الإنسان يخاطب ربه بالاسم المناسب لمطلوبه، كدعاء أيوب عليه السلام

بصيلة

....

بخيت

....

فأقول وما توفيقي إلا بالله..

سباعي

قوله: (فأقول): الفاء فاء الفصيحة، لأنها واقعة في جواب شرط مقدَّر تقديره: إذا علمت ما تقدم فأقول، ومقوله: بسم الله إلى آخر الكتاب. وجملة: «وما توفيقي...» معترضة للتبرك. قوله: (وما توفيقي إلا بالله): التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة في العبد، ويشير به إلى الوحدة، وأنه لا تأثير لأحد في شيء من الأشياء سوى الله تعالى. والباء إما للاستعانة، أو بمعنى مِن، أي وما توفيقي إلا من الله. اهـ، مؤلفه. قوله: (العلي العظيم): أي المرتفع المنزلة العظيم الشأن. اهـ. مؤلفه.

صاوي

حيث قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، ودعاء يونس ﷺ حيث قال: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، ودعاء سليمان ﷺ حيث قال: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥]، ودعاء زكريا ﷺ حيث قال: ﴿وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩]. قوله: (فأقول... إلخ): الظاهر أن الفاء واقعة في جواب شرط مقدر تقديره: إذا تمهد ما ذكرت لك، فأقول، ومقول القول قوله: بسم الله الرحمن الرحيم إلى آخر الكتاب متنًا وشرحًا. وقوله: (وما توفيقي إلا بالله... إلخ): جملة معترضة قُصد بها التبرك والتبري من الحول والقوة. والتوفيق معناه لغة: موافقة الشيء للشيء. واصطلاحًا: خلق قدرة الطاعة والداعية إليها في العبد عند إمام الحرمين. فالمراد بالقدرة عنده سلامة الأسباب والآلات، بناءً على أن العَرَض يبقى زمانين، فالكافر غير موفق لعدم الداعية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] أي يجعل

بصيلة

(فالمراد بالقدرة عنده): أي عند إمام الحرمين: سلامة الأسباب... إلخ، ولذا قال بشر بن المعتمر: القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات، فجعلها صفة عدمية، قال: فمن أثبت صفة زائدة على سلامة البنية، فعليه البرهان. واختار الإمام الرازي في «المحصل» مذهبه حيث قال: المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع. وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم: إنها بعض القادر، فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة، والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة. وقيل: القدرة بعض المقدور. وفساده أظهر من أن يخفى. اهـ. مواقف.

بخيت

....

العلي العظيم..

سباعي

....

صاوي

داعيته ورغبته ومحبته إليه. وعند الأشعري هو خلق الطاعة في العبد. والمراد بالقدرة العَرَض المقارن للطاعة بناءً على أن العَرَض لا يبقىٰ زمانين. **أورد عليه** أنه قبل الطاعة مكلف، فيلزم عليه تكليف العاجز. **أجيب** بأن التكليف متوقف على سلامة الأسباب والآلات، فتحصل أن الخلف من جهة التكليف لفظي، لاتفاقهما على أن التكليف متوقف على سلامة الأسباب والآلات. وأما من جهة تسمية السلامة قدرة أو لا فحقيقي، فعند إمام الحرمين يسمىٰ قدرة، وعند الأشعري لا يسمىٰ قدرة،

بصيلة

وقوله: (**العلي**): أي بالجلال والرفعة، فعلوه علو مكانة لا علو مكان وجهة. وقيل: العلي عن المثل والضد والصاحبة والولد. **وقوله:** (**العظيم**): هو الذي يصغر كل شيء عند ذكر عظمته، فهو اسم من أسمائه تعالىٰ. (**بناء على أن العرض لا يبقى زمانين**): هو مذهب الأشعري ومتبعيه من محققي الأشاعرة، فالأعراض جملتها على التقضي والتجدد، وتخصيص كل بوقته الذي وُجد فيه للقادر المختار. واحتجوا على ذلك بوجوه ثلاثة: **الأول**: أنها لو بقيت لكانت باقية – أي متصفة– ببقاء قائم بها، والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض. **الثاني**: يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده، لأن الله قادر على ذلك إجماعًا، فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها، وإلا اجتمع المثلان، وذلك محال، فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقًا. **الثالث**: وهو العمدة أنها لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها، امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده، واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالإجماع وشهادة الحس، فإنه يشهد بأن زوال الأعراض واقع بلا اشتباه، فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلًا أيضًا. وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض –ووافقهم الجمهور من المعتزلة– سوىٰ الأزمنة والحركات والأصوات، قالوا: ما لا يبقىٰ من الأعراض السيالة يختص إمكانه بوقته الذي وُجد فيه، لا قبل ولا بعد، أي لا يمكن أن يُوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده... إلخ ما أطالوا به. اهـ. مواقف.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

بل القدرة عنده هي العرض المقارن للطاعة، والحق في هذه المسألة مع إمام الحرمين دون الأشعري.

بصيلة

(**بل القدرة عنده هي العرض المقارن... إلخ**): أي حيثُ قال: القدرة الحادثة مع الفعل، أي إنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة، ولا توجد قبله فضلًا عن تعلقها به، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، بل يمتنع وجوده فيه، وإن لم يمتنع وجوده قبله، بل أمكن فلنفرض وجوده فيه، فهي -أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل- ليست كذلك، بل هي حال الفعل، هذا خلف محال، لأن كون المتقدم على الفعل مقارنًا له، يستلزم اجتماع النقيضين، بمعنى كونه متقدمًا وغير متقدم، فقد لزم من وجود الفعل قبله محال، فلا يكون ممكنًا، إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، وإذا لم يكن الفعل ممكنًا قبله، لم يكن مقدورًا قبله، فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذٍ، ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يُتصور، فتعين أن تكون موجودة معه، وهو المطلوب.

فإن قيل: نحن لا ندعي أن القدرة إذا وُجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه، بل نقول: القدرة في الحال إنما هي على إيقاع الفعل في ثاني الحال، وهو -أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه- لا يشهد على إمكان الفعل في الحال، بل في ثاني الحال، فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله.

قلنا: الإيقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وإيجادها إياه على رأيكم: إن كان نفس الفعل فالإيقاع محال في الحال، لما ذكرنا من أن حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه؛ وإن كان غيره عاد الكلام فيه، لأن الإيقاع ممكن حادث، فلابد له من تأثير للقدرة فيه، فللإيقاع إيقاع آخر، ويلزم التسلسل بأن يكون بين القدرة والفعل إيقاعات وتأثيرات غير متناهية.

وفيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع إلى تحقيق معنى قوله: «حصول الفعل قبل الفعل

بخيت

....

(بسم الله الرحمن الرحيم)...

سباعي

قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم): ذُكر فيها وجوه كثيرة أنهاها بعضهم إلى ثلاثمئة وستين، وبعضهم إلى ألف ونيف، والمختار منها ما ذكره الشارح.

واعلم أن في محل الجار والمجرور تفصيلًا، وذلك أنك إذا قدرته فعلًا كان محلهما نصبًا، وإن قدرته اسمًا كان محلهما رفعًا على المشهور من أنه الخبر، أو نصبًا على القول بأنه معمول للخبر المحذوف، ولا يرد عليهما لزوم حذف المصدر وإبقاء معموله مباشرة أو بواسطة، لأن الظرف والجار

صاوي

قوله: (بسم الله الرحمن الرحيم): افتتح كتابه بالبسملة مع أنه شعر وقع الاختلاف في كراهة افتتاحه بها وعدمها، والراجح قول الجمهور باستحباب افتتاحه بها ما لم يكن محرمًا أو مكروهًا. وكل شعر فيه النبوة أو الإسلام أو الحكم أو الزهد أو مكارم الأخلاق أو حث على طاعة أو اجتناب معصية، فإنشاؤه وإنشاده واستماعه طاعة، لأنه وسيلة إلى طاعة، فقد صح أن المصطفى ﷺ كان له شعراء يصغي إليهم في المسجد وغيره، منهم حسان وابن رواحة. وأفرد البسملة عن الشعر ولم يأت

بصيلة

محال» فإنه قد يُراد به أن حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال، فلا كلام فيه، إذ لا شك أنه تناقض. وقد يُراد به معنى آخر، وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل، لا بأن يجتمع فيه مع عدمه، بل بأن يُفرض خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل، ويُفرض وقوع الفعل فيه بدله، وأنه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالًا أيضًا، فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه.

وذلك الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل، وليس بمحال إذا لم يُؤخذ بذلك الشرط، كقعود زيد، فإنه محال بشرط قيامه، أي يمنع كونه قائمًا قاعدًا معًا، فيكون الاجتماع محالًا لا القعود في نفسه، ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه، فإنه لا يمتنع أن يُعدم القيام ويُوجد بدله القعود. انتهى. مواقف. وبما تقرر من خدش دليل الشيخ عُلم قول المحشي: «الحق مع إمام الحرمين».

بخيت

....

....

سباعي

والمجرور يُتوسع فيهما ما لا يتوسع في غيرهما. وكُسرت الباء لتناسب عملها، وطُولت لتدل على الألف المحذوفة. وإنما حُذفت الألف من «بسم الله» خطًا ولفظًا لكثرة الاستعمال، بخلاف «باسم ربك»، أو لتعذر النطق بالسين، فلما دخلت الباء نابت عنها فسقطت، ولم يُفعل بها ذلك في ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، لأن الباء لا تنوب عنها فيها، لأنه يمكن حذف الباء مع بقاء المعنى صحيحًا، فلو قلت: اقرأ اسم ربك، صح المعنى وظهر الفرق.

قال بعضهم: فلو أُضيف إلى غير الجلالة تثبت نحو: باسم الرحمن. هذا هو المشهور. وقال الكسائي والأخفش بجواز حذفها إذا أضيف إلى غير الجلالة من أسمائه تعالى نحو: بسم الخالق، وأُلحق بها ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا﴾ [هود: ٤١] و﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠] لشبههما لها صورة.

فإن قلتَ: فلم حُذفت من «بسم» دون «الله» و«الرحمن الرحيم» مع أنها في الجميع همزة وصل؟ قلتُ: خطان لا يقاسان: خط المصحف وخط العروضيين.

وإنما لم يقل «بالله» بدل «بسم الله» لأن كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله إلا بقرينة، كضرب فعل ماض، وذلك لأنه إذا قيل «ذكرت اسم زيد» فليس معناه أنه ذكر لفظ الاسم،

صاوي

بها نظمًا كما فعل الشاطبي في قوله:

بدأت ببسم الله في النظم أولا   تبارك رحمانًا رحيمًا وموئلا

لأنه يعسر الإتيان بها على هيئتها من غير تغيير بخلاف الحمدلة، ولأنه خلاف الأولى.

بصيلة

(بدأت ببسم الله... إلخ): فقوله: (رحمانًا رحيمًا): يريد به تكملة لفظ: «بسم الله الرحمن الرحيم». وقوله: (موئلًا) الموئل: المرجع والملجأ، وهو مفعل من «وأل إليه» رجع ولجأ ومن «وأل منه» أي خلص، وجاء في الحديث: «لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك».

بخيت

....

أي أؤلِّف. وإنَّما قدَّرنا المتعلَّق فعلًا لأن الأصل في العمل للأفعال، ....

سباعي

بل إنه ذكر لفظ «زيد» لأنه مدلول اسم «زيد»، إذ مدلوله اللفظ الدال عليه وهو لفظ «زيد»، فكذا بسم الله أبتدىء، معناه أبتدىء بمدلول اسم وهو لفظ «الله»، فكأنه قال: بالله أبتدىء. وإنما لم يأتِ به تحرزًا من إيهام القسم، وتحصيلًا لنكتة الإجمال والتفصيل، وإشعارًا بالتعميم لكون التبرك والاستعانة بجميع أسمائه تعالى. اهـ. ملخصًا من شرح شيخ الإسلام على البسملة.

لطيفة: اعلم أن الألف يُشار بها إلى مقام الأحدية، وهو مقام واجب الوجود. والباء يشار بها إلى مقام الملك، وهي الرتبة الثانوية، وهي حاوية لجميع المعاني التي في الكتب السماوية، وذلك أن الله تعالى لما أراد أن يُظهِر السر المكنون وهو النور المحمدي أمر القلم أن يكتب الباء، فكتَب، فدلَّت عليه، واستمد منه جميع الكائنات، فالألف دلت على الله، والباء على الملك. وأما النقطة إن كانت كتبت قبل الباء، فهي دالة على الوحدة، وإلا فعلى الملك، لأنها إذا تأخرت كانت لتمييز الباء، والباء دلت على الملك، وهذا معنى قول بعضهم: إن جميع معاني الكتب السماوية في القرآن، ومعاني القرآن في الفاتحة، ومعاني الفاتحة في البسملة، ومعاني البسملة في الباء، والكل في النقطة. اهـ. مؤلفه.

قوله: (**لأن الأصل... إلخ**): أي وما عمل من الأسماء فبطريق الحمل على الأفعال.

صاوي

قوله: (**وإنما قدرنا المتعلق فعلًا... إلخ**): اعلم أن المقرر أنه يجوز أن يكون المتعلق فعلًا أو اسمًا، وعلى كلٍّ خاصًا أو عامًا، وعلى كلٍّ مقدمًا أو مؤخرًا، فالحاصل ثمانية أوجه: الأولى منها ما قاله الشارح، لأن الأصل في العمل للأفعال، أي وما عمل من الأسماء كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم المصدر، فهو بطريق الحمل على الفعل، ولما في تقدير الاسم من زيادة الإضمار، لأن المحذوف حينئذ عدة كلمات: المضاف والمضاف إليه ومتعلق الجار والمجرور، بخلاف أؤلف فإنه مع فاعله المستتر فيه كلمتان.

بصيلة

....

بخيت

....

ومتأخرًا لأن تقديم المعمول يفيد الاختصاص، وخاصًا لأن كل شارع في شيء ينبغي له أن يقدِّر ما جُعلت البسملة مبدأ له ولإفادة حصول البركة ....

سباعي

قوله: (ومتأخرًا... إلخ): وهو أولى كما قال الرازي في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] أو لأنه تعالى مقدَّم ذاتًا، لأنه قديم واجب الوجود لذاته، فتقدم ذِكرًا. وقال بعضهم: تقديره اسمًا أولى. ونسبه للبصريين، والأول للكوفيين وهو الراجح.

قوله: (يفيد الاختصاص): أي الحصر وهو القصر، فيكون فيه رد على المشركين الذين كانوا يتبركون بأسماء آلهتهم. ثم نقول: إن كانوا يعتقدون قَصْر التبرك على أسماء آلهتهم فهو قصر قلب، وإن كانوا يعتقدون الشركة في التبرك بين أسماء آلهتهم واسم الله فهو قصر إفراد، وإن كانو مترددين في حصول التبرك هل يكون باسم الله أو بأسماء آلهتهم؟ فهو قصر تعيين.

قوله: (ولإفادة... إلخ): معطوف على قوله: «لأن كل شارع... إلخ»، أي بخلاف تقديره

صاوي

قوله: (ومتأخرًا): أي عن البسملة، لأن تقديم المعمول يفيد الاختصاص أي يفيد قصر التبرك في التأليف على اسمه تعالى، فالباء داخلة على المقصور عليه، لأن المشركين كانوا يبدأون بأسماء آلهتهم، فيقولون باسم اللات والعزى تبركًا لا اختصاصًا، لاعترافهم بالتبرك باسمه تعالى، فرد عليهم الموحد. وهذا القصر إما قصر إفراد وهو يخاطب به معتقد الشركة، أو قصر قلب وهو يخاطب به معتقد عكس الحكم، أو قصر تعيين وهو يخاطب به المتشكك.

قوله: (لأن كل شارع في شيء): أي تأليف أو غيره. قوله: (ولإفادة حصول البركة):

بصيلة

(على المقصور عليه): أي وإن كان المشهور دخولها على المقصور كما هو ظاهر.

(وهذا القصر إما قصر أفراد... إلخ): حاصله: أن تقول: إن كانوا يعتقدون قصر التبرك على أسماء آلهتهم، فهو قصر قلب؛ وإن كانوا يعتقدون الشركة في التبرك بأسماء آلهتهم واسم الله، فهو قصر إفراد؛ وإن كانوا مترددين في حصول التبرك هل هو باسم الله وباسم آلهتهم، فهو قصر تعيين.

بخيت

....

لجميع أجزاء الفعل. والباء للاستعانة، أو للمصاحبة على وجه التبرُّك. والاسم.............

سباعي

عامًّا، فإنه ربما يتوهم منه قَصْر التبرك على أول افتتاح الفعل. **قوله: (أو للمصاحبة... إلخ)**: أي أؤلف مصاحبًا لاسم الله، والمصاحبة هنا مصاحبة تبرك، أي ملاحظة ذلك.

قوله: (والاسم): اختلف فيه هل هو عين المسمَّى أو غيره؟ والمختار أنه غيره، وقد تقدمت الإشارة إليه، فإن أردت تحقيق ذلك وبسطه فراجع حاشية السعد لشيخنا الدسوقي عند الكلام على

صاوي

علة ثانية لتقديره خاصًا، أي ففي تقدير المتعلق خاصًا تخصيص التبرك بالشروع فيه وتعميم أجزائه، بخلاف ما لو قدره من مادة الابتداء، فإنه ليس خاصًا بالمشروع فيه، ولا عامًّا في أجزاء المشروع فيه، بل قاصر على التبرك في البداية، فتدبر.

قوله: (والباء للاستعانة): باء الاستعانة الداخلة على الواسطة بين الفاعل ومفعوله، ككتبت بالقلم، قال بعضهم: وفي جعلها للاستعانة إيهام أن اسم الله مقصود لغيره لا لذاته، فالأولى قول الزمخشري إنها للملابسة -أي المصاحبة- أي أؤلف مصاحبًا كل بيت ببركة هذا الاسم، فالمصاحب البركة، لأن الاسم لم يصاحب كل بيت، فتدبر.

بصيلة

(علة ثانية... إلخ): أي ويُحتمل أن يكون علة لقوله: «ينبغي» والمعنى: اخترت تقديره، لأنه ينبغي لي ذلك، لأجل حصول البركة. وعليه فحذف «الواو» أولى، أي من قوله «ولإفادة». وقول الشارح «أن يقدر» أي يذكر أو يكتب كما فعل.

(وفي جعلها للاستعانة إيهام... إلخ): أي ويلزم عليه ترك الأدب في حق اسم الله، حيثُ جعله آلة، لأن باء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل، وفيه إساءة أدب. وأُجيب بأن كون اسم الله آلة ليس إلا باعتبار أنه يُتوصل إلى الفعل ببركته، فقد رجع إلى معنى التبرك، فلا يلزم ما ذُكر، على أنه قد رجح الحمل على الاستعانة بأنه يدل على أن الفعل بدون اسم الله كالعدم، فهو من هذه الحيثية أولى من الحمل على التلبس والمصاحبة، والمعنى: أؤلف مصاحبًا لاسم الله، أي أُقدِّر مصاحبة تأليفي لاسم الله على وجه التبرك، فلا يرد أن المصاحبة للشيء الملازمة لكل جزء وهي متعذرة أو متعسرة.

بخيت

....

لغة: ما دل على مسمى، وعند النحاة: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان.................

سباعي

قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]. والتسمية جعْل اللفظ دالًا على ذلك المعنى.

قوله: (لغةً): منصوب على نزع الخافض، أي في اللغة، وإن كان سماعيًا.

قوله: (ما دلَّ على معنى): أي من المعاني، فيشمل حينئذٍ الفعل والحرف، فقوله «ما دلَّ» جنس، وقوله «في نفسه» فصل أول أخرج به الحرف، فإنه يدل على معنى في غيره. وقوله «غير مقترن بزمن» فصل ثانٍ أخرج به الفعل فإنه مقترن بزمان، لكنه ورد عليه شيء، وهو أن أدوات الاستفهام وأدوات الشروط دلت على معنى في غيرها وهي أسماء، فيكون التعريف غير جامع. وأجيب بأن المراد الدلالة بحسب الوضع في الأول، فقول الشارح «وضعًا» يرجع إلى «دل على معنى في نفسه» أي وضعًا، أي عند الوضع الابتدائي، وهي عند الوضع الابتدائي دلت على معنى في نفسها، ووضع «متى» للزمان، و«من» لأشخاص متغايرة.

قوله: (غير مقترن بزمان): أُخرِج به الفعلُ، فإنه مقترن بزمان.

وأورد عليه أسماء الأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين، فإنها دالة على معنى في نفسها مقترنة

صاوي

قوله: (ما دل على مسمى): أي كان فعلًا أو اسمًا أو حرفًا بالمعنى المصطلح عليه. **قوله: (وعند النحاة)**: أي في اصطلاحهم. **قوله: (ما دل)**: أي لفظ دل... إلخ، وهو جنس يشمل الفعل والحرف. **وقوله: (في نفسه)**: أي لا في غيره، خرج الحرف.

وقوله: (غير مقترن بزمان وضعًا): خرج الفعل، فإنه دال على معنى في نفسه، لكنه موضوع للزمان وإن تجرد عنه في بعض الأفعال، كعسى وليس ونعم وبئس، ودخلت الأسماء الدالة على الزمان لا بالوضع كأسماء الشروط والاستفهام، فتدبر.

بصيلة

(كأسماء الشرط أو الاستفهام): أي وذلك كمتى، فإنها تكون للشرط وتدل على الزمان، نحو: متى تقم أقم، وللاستفهام وتدل على الزمان أيضًا نحو: ﴿ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢١٤].

بخيت

....

وَضعًا وهو مشتق عند البصري من السمو، وهو العلو، لأنه يعلو به مسماه من الخفاء،..........

سباعي

بزمن. وأجيب عن ذلك بأنها غير مقترنة بزمن بحسب الوضع الأول، وإنما طرأت لها الدلالة على الزمن عروضًا، كضارب يدل على معنى في نفسه، وهو ذاتٌ قام بها الضرب، وكذلك «صه» فإنها موضوعة على السكوت، وكذلك «هيهات» موضوعة على البعد، و«أف» موضوعة على الوجع، وإن كان يطرأ له الدلالة على الزمن إما الماضي أو المستقبل، وكون هذه الألفاظ اسمًا حقيقة هو الصحيح ومذهب جمهور البصريين.

وقيل: إنها أفعالٌ استُعملت استعمال الأسماء، أو أنها أفعال حقيقة وهو مذهب الكوفيين، أو أنها قسمٌ برأسه، ويُسمى خالفة الفعل. أربعة أقوال مبسوطة بتفاصيلها في الأشموني وحواشيه، فراجعه إن شئت.

قوله: (وضعًا): راجع لقوله: «ما دلَّ... إلخ»، أو لقوله: «غير مقترن بزمان».

قوله: (مشتق): أي مأخوذ، وليس المراد الاشتقاق الاصطلاحي، وهو أن تأخذ اسمًا من المصدر دالًّا على ذاتٍ وحدثٍ، إما واقع منها كقائم، أو واقع عليها كمضروب. اهـ. مؤلفه.

قوله: (وهو العلو): على وزن السمو لفظًا ومعنى، وإنما أخذ من ذلك لأنه يظهر به مسماه من

صاوي

قوله: (وهو مشتق): أي مأخوذ. وقوله: (من السمو): أي فالاسم مشتق من المصدر.

بصيلة

(أي مأخوذ): ومخرج من لفظ آخر، لأن الاشتقاق: خروج لفظ من لفظ آخر لمناسبة بينهما في اللفظ والمعنى. وأقسامه ثلاثة: صغير، وكبير، وأكبر. فالصغير: أن يكون بين المشتق والمشتق منه تناسب في الترتيب والحروف، نحو: ضرب من الضرب؛ والكبير: أن يكون بينهما تناسب في اللفظ دون الترتيب، نحو: جبذ من الجذب، والأكبر: أن يكون بينهما تناسب في المخرج، نحو: نعق من النهق. إذا علمت ذلك علمت أن قول المصنف «مشتق عند البصري» أي من الاشتقاق الأكبر أو من الصغير ولا عبرة بزيادة الألف والنون والواو. اهـ. جراحي.

بخيت

....

أي يظهر، فأصله سِمْو بكسر فسكون، فخفِّف بحذف لامه، وعُوض عنها همزة الوصل بعد تسكين فائه. وعند الكوفي من السمة، ....

سباعي

الخفاء. **قوله: (فخفف)**: أي لأن لام الكلمة إذا كانت واوًا عليها ضمة فهي ثقيلة.

قوله: (بعد تسكين فائه): أي لأنه لا يُحتاج إليها إلا بعد التسكين، وبعضهم يأتي بهمزة الوصل مع عدم التسكين، وبعض العرب لا يعوض بدل اللام شيئًا، وبعضهم يعربه مقصورًا كفتى، وبعضهم يثلث الأول في الثلاثي، ويزيد سماة، وجُمعت هذه اللغات في بيت:

لغات الاسم قد حواها الحصر ... في بيت شعر وهو هذا الشعر
اسم وحذف همزة والقصر ... مثلثات مع سماة عشر

فإذا عرفت هذه اللغات عرفت أن قوله «بكسر» فيه شيء، لأن السين مثلثة، فلا خصوصية للكسر. وقد يُقال: إن الكسر هو الأصل الأصيل، فلا ينافي أنه يفتح للخفة، أو يضم لمناسبة الواو، والميم ساكن غير حصين. اهـ مؤلفه.

صاوي

قوله: (أي يظهر): تفسير ليعلو. **قوله: (فأصله سمو)**: مفرع على قول البصري، وسمو بوزن فعل، فالسين فاء الكلمة، والميم عينها، والواو لامها. **قوله: (بحذف لامه)**: التي هي الواو.

قوله: (بعد تسكين فائه): هذا التعويض من جملة لغات عشرة في الاسم جمعها بعضهم بقوله:

لغات الاسم قد حواها الحصر ... في بيت شعر وهو هذا الشعر
اسم بحذف همزة والقصر ... مثلثات مع سماة عشر

قوله: (وعند الكوفي): مقابل قوله «وعند البصري». **وقوله: (من السمة)**: أي مشتق ومأخوذ من السمة وهو مصدر أيضًا لسما.

بصيلة

(من جملة لغات عشرة): قال الصبان: ثمانية عشر مجموعة في قول بعضهم:

سم سمة اسم سماء كذا سما ... سماة بتثليث الأوائل كلها

بخيت

....

وهي العلامة، لأنه علامة على مسمّاه، وأصله وسم، فخُفف بحذف فائه ثمَّ عُوِّض عنها همزة الوصل والمراد به هنا المسمى، أي مستعينًا بمسمى الله. والإضافة للبيان. و«الله»: علم على الذات..........

سباعي

قوله: (وهي العلامة): أي لأن أصلها وسم من الوسم، وهو العلامة، فحُذفت فاء الكلمة، وعوض عنها تاء التأنيث.

قوله: (والإضافة... إلخ): أي لأن التبرك إنما هو بالذات لا بالاسم. ولك أن تقول: كما يُتبرك بالذات يتبرك بالاسم، وبه صرَّح بعضهم. وعلى الثاني تكون الإضافة للعموم، أي متبركًا بكل اسم من أسمائه لا الاسم المعهود وهو الله. وقد تقدَّم الخلاف في كونه عينًا أو غيرًا، والحق أنه لفظي.

قوله: (والله علم... إلخ): أي والواضع هو الله تعالى. ومعنى «واجب الوجود» الذي لا يقبل

صاوي

قوله: (لأنه علامة): أي دال. قوله: (وأصله وسم): أي على وزن فعل بفتح الفاء، فالواو فاء الكلمة، والسين عينها، والميم لامها. قوله: (ثم عُوِّض عنها همزة الوصل): أي توصلًا للنطق بالساكن.

قوله: (والمراد به هنا... إلخ): ليس بمتعين لجواز أن يُراد به اللفظ الدال على ذات الله، لأنه يتبرك ويستعان بالاسم، كما يتبرك بالمسمى. والإضافة على هذا على معنى اللام. قوله: (والله علم على الذات... إلخ): أي شخص جزئي، قال السعد: وليس من باب الغلبة التحقيقية ولا التقديرية. والغلبة: أن يكون للفظ شمول لأفراد، فيحصل له بحسب الاستعمال تخصيص بعض أفراده، فإن وُجد له أفراد فاختص ببعضها كانت الغلبة تحقيقية له كالنجم اسم لكل كوكب، ثم غلب على الثريا. وإن لم يُوجد له إلا فرد كانت الغلبة تقديرية، خلافًا لقول الخلخالي والبيضاوي إنه كلي، إذ معناه المعبود بحق، فيصح إطلاقه على كل متصف بتلك الصفة، ولم يتصف بها إلا الخالق، فهو صفة. ورُدَّ بأنه لو كان كليًا لم تفد «لا إله إلا الله» توحيدًا، لأنها لم تحصر ذاته لنا على وجه الشخص، مع أن الشارع جعلها توحيدًا.

بصيلة

(ورد بأنه لو كان كليًا لم تفد لا إله إلا الله توحيدًا... إلخ): قال الأمير: وأما من زعم أنه اسم لمفهوم المعبود بحق انحصر خارجًا في فرد فليس عَلَمًا، فقد سها، إذ يلزم عليه استثناء الشيء من نفسه

بخيت

....

....

سباعي

الانتفاء، أو الذي اقتضت ذاته وجوده، وهل الوجود وجه واعتبار أو حال؟ خلاف، والصحيح الأول. وقولنا: «واعتبار» عطف تفسير على «وجه». والمراد أنه موضوع للذات المعينة. وقولهم: «الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد» تبيين للموضوع له معينًا لا معتبر فيه، حتى يرد أنه لا يفيد «لا إله إلا الله» التوحيد، وهو خلاف ما أجمعوا عليه.

واختُلف هل هو مشتق أم لا؟ فذهب الشافعي وغيره من المحققين إلى الأول، وذهب جمهور النحويين إلى الثاني.

وعلى الأول فقيل من «لاه» بمعنى علا، فمعناه العلي القدير العظيم الوصف. وقيل من «لاه» بمعنى احتجب، فمعناه الذي احتجب فلا تدركه الأبصار. وقيل: من «لاه» بمعنى دام وبقي، فمعناه: الباقي الدائم. وقيل من «لاه» بمعنى طرب، فمعناه الذي تطرب الأرواح بشهود كماله.

صاوي

فإن قلت: قال السيد عيسى الصفوي: عرفوا العلَم بما وضع لشخص بعينه، والمتبادر منه أن

بصيلة

في «لا إله إلا الله» إن أُريد بالإله المعبود بحق، فإن أُريد مطلق المعبود، لزم الكذب، لكثرة المعبودات بباطل، ولا يحسن الرد عليه بأن لو كان كذلك لما أفادت كلمةُ التوحيدِ الإسلامَ، إذ الكلي يقبل الشركة، والقصد إفراد الذات الأقدس، لأنه يقول: هي تُقيد بالثوابت. اهـ. وبه يظهر ما في المحشي.

(**عرفوا العلم بما وُضع لشخص بعينه**): أي وهل هو علم منقول أو مرتجل؟ الصحيح الثاني. وهل بالغلبة التقديرية أو التحقيقية؟ قيل: إنه علم بالغلبة التحقيقية بحسب أصله، إذ أصله «الإله» الشامل للمعبود بباطل، ثم غلب عليه تعالى لكثرة الاستعمال، ثم نُقلت حركة الهمزة الثانية إلى ما قبلها، فحُذفت ثم سكنت «أل» وأُدغمت في اللام، وفُخِّم فصار «الله». وبعض المتأدبين قال: إن الله علم على الذات الواجب الوجود من غير تقييد بالغلبة التقديرية أو التحقيقية، وهو شارحنا. والحاصل أن أصل الله عند الكوفيين «لاه» فأُدخل عليه الألف واللام وأُدغم وفخِّم، فصار «الله». وأما عند البصريين

بخيت

....

....

سباعي

وقيل من لاه بمعنىٰ عبد، فمعناه المعبود، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤].

وأصله عند الكوفيين «لاه» فأُدخل عليه حرف التعريف وأُدغم وفُخم فصار: الله. وأما عند البصريين فأصله «إله»، ثم دخلت عليه «أل» فصار «الإله»، ثم حُذفت الهمزة وأُدغم وفُخِّم فصار: الله. وهو قبل دخول «أل» عليه يُطلق علىٰ المعبود مطلقًا. وأما بعد دخولها عليه فهو علم بالغلبة علىٰ الذات العلية، لكنه قبل الحذف والإدغام غلبة تحقيقية، وبعدهما غلبة تقديرية، وتقدم الفرق بين الغلبتين، وهو عربي عند الأكثر. وزعم البلخي من المعتزلة أنه معرب. فقيل: عبري. وقيل: سرياني. قال البندنيجي: وأكثر أهل العلم علىٰ أن الاسم الأعظم هو الله. واختار النووي تبعًا لجماعة أنه «الحي القيوم». قال: ولذلك لم يرد في القرآن إلا قليلًا في ثلاثة مواضع في «البقرة» و«آل عمران» و«طه».

واعلم أن هذا الاسم الشريف له خواص وفيه أسرار عجيبة يخرجنا بسطها عن المطلوب. ثم إن قوله «علم جنس» يشمل واجب الوجود وجائزه. وقوله «واجب الوجود» فصل أخرج به جائز الوجود.

صاوي

يكون الشخص ملاحظًا للواضع أي معلومًا له، وذات الله بلا ملاحظة صفة غير معقولة للبشر، فلا يكون الله عَلَمًا له، لأن العلم ما وُضع للذات من غير صفة. **أجاب الشهاب تبعًا للبيضاوي** بأن واضع العَلَم إن كان هو الله، فهو يعلم ذاته وصفاته؛ وإن كان غيره فالتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كافٍ في واضع العلم، كعلمنا ذات الله باعتبار صفاته، لأن واضع اللغة لا يفعل إلا ما فيه فائدة

بصيلة

«إلاه» ثم دخلت عليه «أل» فصار «الإله» ثم حُذفت الهمزة وأُدغم وفخِّم. وهو قبل دخول «أل» عليه يُطلق علىٰ المعبود مطلقًا. وأما بعد دخول «أل» فهو علم بالغلبة علىٰ الذات العلية، لكنه قبل الحذف والإدغام غلبة تحقيقية، وبعدها غلبة تقديرية. واختُلف: هل هو مشتق أم لا؟ فذهب بعض المحققين إلىٰ الأول، وذهب جمهور النحاة إلىٰ أنه غير مشتق. وعلىٰ الأول، فقيل من «لاه» بمعنىٰ علا، فمعناه العلي القدير العظيم الوصف. وقيل: من «لاه» بمعنىٰ احتجب فلا تدركه الأبصار. وقيل: من «لاه» بمعنىٰ عُبد. وقيل غير ذلك. ذكره العلامة الأجهوري في حاشيته. اهـ. جراحي بحذف.

بخيت

....

الواجب الوجود الخالق للعالم، و«الرحمن الرحيم»: صفتان مشبَّهتان بُنيتا للمبالغة..............

سباعي

بقي أن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وجماعة من الصوفية قالوا: إن هذا الاسم جامع لمعاني الأسماء والصفات. وقال بعض العلماء: إنه عَلَم على الذات من حيث هي، لا بقيد كونها واجب الوجود أو جائزته، أي من غير ملاحظة الوصف بواجب الوجود، بخلاف غيره من الأسماء، فلا بد فيه من ملاحظة الوصف، فـ«رحمن» يُلاحَظ فيه الرحمة، و«قادر» يُلاحظ فيه القدرة وهكذا. وعلى قول هذا البعض فلا يكون جامعًا لمعاني الأسماء والصفات، وحينئذ يكون قوله: «واجب الوجود» من تمام التعريف بالنظر للقول الأول، وليس من تمام التعريف بالنظر للثاني. قال المؤلف: والظاهر أننا إن قلنا: إنه منقول -أعني مشتقًا- كان جامعًا، وإن قلنا: إنه مرتجَل كان غير جامع.

قوله: (بُنيا): أي صِيغا. قوله: (للمبالغة): ينافي في كونها صفتين مشبهتين، لأن الصفة المشبهة

صاوي

يُعتد بها، بل كل عاقل كذلك، وإنما فائدة العلم معرفة الذات من غير صفة، إذ لو قصد ما يحصل بوضع الصفة لم يكن في وضع العلم فائدة. سحيمي على عبد السلام.

قوله: «على الذات»: «أل» للعهد، أي الذات المعهودة، **وهي الخالقة للعالم، وتاؤها ليست للتأنيث، بل للوحدة.**

قوله: **(الواجب الوجود)**: أي بيان الذات التي لا يمكن عدمها في الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال. والغرض من ذكر واجب الوجود بيان الذات المسمى، لا بيان اعتباره في المسمى، لأن المسمى الذات وحدها لا الذات مع الوصف. قوله: **(بنيتا للمبالغة)**: أي..................

بصيلة

(بيان الذات المسمى): أي الموضوع له. وقوله: **(لا لبيان اعتباره في المسمى)**: أي حتى يكون من تتمة التعريف. وحاصل المقام: أن قول الشارح «الواجب الوجود» قيل: إنه من تمام التعريف.

وأُورد عليه أن واجب الوجود كلي، فلا يفيد لفظ الله التوحيد، مع أنهم اتفقوا على أن «لا إله إلا الله» تفيد التوحيد. وأُجيب بأن الدليل الخارجي قام على أن واجب الوجود واحد لا متعدد.

بخيت

....

من رحِم – بالكسر – ....

سباعي

تدل على الدوام والاستمرار، والمبالغة تنافي ذلك. **والجواب**: أنه لما اعتنى بهما بأن نزلا منزلة اللازم، أو نُقلا إلى باب فعُل –بالضم– دلَّا على المبالغة، إشارة إلى كثرة معانيهما مع بقاء المعنى الأول، وهو بعيد لمنافاته ما يأتي في تفسير «رحيم» إن سُلِّم في «رحمن»، لأنه قال في معنى «رحيم» هو المنعم بدقائق النعم كمًّا وكيفًا. والكمُّ: العدد، وهو مرة أو اثنين أو ثلاثًا، فلا أبلغية فيه. اهـ. مؤلفه.

فإن قيل: قوله بنيا للمبالغة مُشكِل لحصرهم صيغ المبالغة في خمسة أوزان، وهي فعَّال، ومفعال، وفعول، وفعيل، وفَعِل، وليس «رحمن» على وزن واحد منها؛ **فالجواب**: أن «رحمن» مفيد للمبالغة بمعناه لا بصيغته، كما في قولهم: جواد فياض، أي كثير الجود، والأوزان المحصورة تفيد المبالغة بصيغتها. اهـ. هذا الإشكال وجوابه من عبد البر على الجوهرة.

قوله: (من رحم): متعلق بـ«بُنيا»، ومعنى «بنيا»: صِيغا، ومعلوم أن الصفة المشبهة لا

صاوي

للدلالة على المبالغة مع إفادة دوام الرحمة وثباتها، فاندفع ما يُقال: أن بناءهما للمبالغة ينافي كونهما صفتين مشبهتين. **قوله: (من رحِم بالكسر)**: أي من مصدر رحِم على مذهب البصريين، أو من نفس رحم على مذهب الكوفيين.

بصيلة

وقيل: إنه ليس من تمام التعريف، بل لبيان الموضوع له. وهذا هو الذي مشى عليه المحشي، والقول الأول أظهر، نقله بعضهم عن الشارح. ومعنى «واجب الوجود» أن وجوده تعالى واجب لا لعلة، فلا يقبل العدم لا أزلًا ولا أبدًا، لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه، وكل من كان كذلك لا يكون وجوده إلا واجبًا. اهـ. جراحي بتصرف. **(للدلالة على المبالغة... إلخ)**: هو مشكل بالنسبة لـ«رحمن» لحصر هم صيغ المبالغة في خمسة أوزان: فَعَّال، ومِفعَال، وفعول، وفعيل، وفَعِل، و«رحمن» ليس واحدًا منها، إلا أن يُجاب عنه بأن «رحمن» مفيد للمبالغة بمعناه لا بصيغته، كما في قولهم جواد فياض، أي كثير الجود، والأوزان الخمسة تفيد المبالغة بصيغتها. اهـ. من عبد البر على الجوهرة.

بخيت

....

إمَّا بتنزيله منزلة اللازم بأن يُقصد إثباته للفاعل فقط من غير اعتبار تعلُّقه بمفعول، وإمَّا بجعله لازمًا بأن يُنقل إلى فعُل – بالضم –، وإنَّما احتيج لذلك لأنَّ الصفة المشبَّهة إنَّما تُصاغ من اللازم.

والرَّحمة: رقةُ القلب، أي رأفته، وهي تستلزم التفضل والإحسان، فهو غايتها، وهي مبدؤه،

سباعي

تُصاغ من المتعدي. قال ابن مالك:

وصوغُها من لازم لحاضرِ كطاهرِ القلبِ جميلِ الظاهر

ورحم متعد، أجاب عنه الشارح بقوله: «بتنزيله... إلخ». **قوله**: (**بتنزيله**): أي تنزيل «رحم». **قوله**: (**اللازم**): وهو الذي يقتصر على فاعله نحو: رحُم زيد، وغير اللازم هو الذي يتعدى إلى مفعوله بنفسه نحو: رحم الله زيدًا. **قوله**: (**من غير اعتبار... إلخ**): تفسير لقوله: «فقط». **قوله**: (**وإما بجعله... إلخ**): عطف على قوله: «إما بتنزيله...إلخ». **قوله**: (**وإنما احتيج إلى ذلك**): أي تنزيله منزلة اللازم أو جعله... إلخ. **قوله**: (**أي رأفته**): أي تحننه على غيره. **قوله**: (**فهو**): أي التفضل والإحسان، أي الرحمة أصل الإحسان.

صاوي

قوله: (**بأن يقصد إثباته**): بيان وتصوير التنزيل. **قوله**: (**بأن ينقل إلى فعل**): تصوير لجعله لازمًا، لأن فعُل بالضم لا يكون إلا لازمًا. **قوله**: (**وإنما احتيج لذلك**): اسم الإشارة عائد على التنزيل أو التحويل. **قوله**: (**إنما تصاغ من اللازم**): أي لقول ابن مالك:

وصوغها من لازم لحاضر

قوله: (**والرحمة رقة القلب**): أي في أصل وضع اللغة.

قوله: (**فهو غايتها**): أي ثمرتها. وقوله: (**وهي مبدؤه**): أي منشؤه. **قوله**: (**فيراد منها هنا الغاية**): أي ففيه مجاز مرسل من إطلاق السبب على المسبَّب. وذكر حفيد السعد أن في الكلام استعارة تمثيلية، بأن يُقال: شبه حال المولى مع خلقه في الإنعام بجلائل النعم ودقائقها، بحال ملك مع رعيته،

بصيلة

....

بخيت

....

فيُراد منها هنا الغاية لاستحالتها عليه تعالىٰ، أي الثابت له الفضل والإحسان كثيرًا، وكذا كل اسم من أسمائه تعالىٰ يوهم ظاهرُه خلاف المراد يُراد منه غايته. ثم إن أريد مُريدَ ذلك...............

سباعي

قوله: (**وكذا كل اسم... إلخ**): أي كحليم، فإن الحلم رقة في القلب تقتضي عدم المؤاخذة.

قوله: (**ثم إن أريد**): أي إن أردت يا متكلم. واسم الإشارة عائد علىٰ الغاية، أي إنَّه إذا أُطلق الاسم وأُريد اللازم، أي أردت مريد ذلك، أي مريد الأنعام، كان صفة ذات؛ وإن أردت المنعم، كان

صاوي

واستُعيرت الهيئة الدالة علىٰ المشبه به للمشبه. **وأورد عليه**: أن الاستعارة التمثيلية لا تكون إلا في المركبات، وإطلاق الحال علىٰ الله لم يرد إذن به، وأن الرحمن لا يُستعمل في غيره تعالىٰ، وأن المشبه به أقوىٰ، وهو إساءة أدب. **وأُجيب** بأنه اقتصر علىٰ الجزء الأهم من المركب، إذ هو مركب بحسب الأصل، فإن الأصل ملك رحمن رحيم، وإطلاق الحال جائز لضرورة التعليم. والحق ثبوت مجازات لا حقائق لها، وكون المشبه به أقوىٰ أغلب، وبعد هذا كله فالأحسن الاقتصار علىٰ كونه مجازًا مرسلًا.

قوله: (**لاستحالتها**): أي رقة القلب. **قوله**: (**أي الثابت له التفضل... إلخ**): بيان المعنىٰ المراد اللائق به تعالىٰ. **قوله**: (**وكذا كل اسم... إلخ**): أي كصبور ورؤوف وحكيم وودود. **قوله**: (**مريد ذلك**): أي التفضل والإحسان.

بصيلة

(**استعارة تمثيلية**): أي أو كناية، لإطلاق الرحمة علىٰ لازمها، وهي الإنعام، لأن الكناية لفظ مستعمل في معناه مراد منه لازم، كعريض القفا كناية عن البلادة.

(**أي رقة القلب**): الرقة: الميل والحنو والانعطاف علىٰ الغير. والمراد بالقلب هنا النفس.

(**ورؤوف**): الرأفة: الانعطاف والميل النفساني.

قول الشارح: (**مريد ذلك**): أي مريد الرحمة، بمعنىٰ الإنعام والإحسان، فاسم الإشارة عائد علىٰ إرادة الإنعام، فهو مفهوم من مريد، فلا فائدة في قوله: «كمريد الإنعام» لأنه مفهوم من اسم الإشارة، ولا يظهر كون الكاف تمثيلية، لأنه يكون المعنىٰ عليه: ثم إن أُريد بالرحمن مريد ذلك، أي مريد الرحمة

بخيت

....

كمريد الإنعام فصفةُ ذات، وإن أريد الفاعل كالمنعم فصفةُ فعل.

وقدَّم «الرحمن» لأنه خاص به تعالى، إذ لا يطلق على غيره تعالى،.........................

سباعي

صفة فعل. ويردُّ عليه أن الصفة قديمة، فكيف تُطلب؟! ويجاب بأن طلبها باعتبار ما ينشأ عنها وهو الإنعام. قوله: (كمريد الإنعام): أي من أي اسم من أسمائه تعالى. وهذا مجرد مثال.

واعلم أن أسماء الله تنقسم إلى ثلاث أقسام: قسم يدل على الذات من حيثُ هي وهو الله، وقسم يدل عليها من حيثُ إنه صفة ذات كحيٍّ وسميعٍ وبصيرٍ، وقسم يدل عليها من حيثُ إنه صفة فعل كخالق ورازق.

قوله: (لأنه خاص به... إلخ): أي وأما قول بني حنيفة في مُسلِيمة: رحمن اليمامة، وقول

صاوي

قوله: (فصفة ذات): أي فالرحمة صفة ذات، وهي قديمة باتفاق.

قوله: (وإن أريد الفاعل): أي اسم الفاعل. وقوله: (فصفة فعل): أي فالرحمة صفة فعل، وهي حادثة عند الأشاعرة. ويترتب على كلٍّ حكم قول من قال: اللهم اجمعنا في مستقر رحمتك، فإن أراد أن الرحمة صفة فعل، جاز، لأن المراد اجمعنا في مستقر إنعامك وهو الجنة؛ وأن أراد أنها صفة ذات لم يجز، لأن المعنى: اجمعنا في مستقر إرادتك وهو ذاتك.

قوله: (إذ لا يُطلق على غيره تعالى): أي وأما قول الشاعر:

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

في حق مسيلمة الكذاب فشاذ، أو لأنه منكر، والخاص بالله المعروف، أو من تعنتهم في كفرهم.

بصيلة

بمعنى الإنعام، وكإرادة الإنعام، وكأنه يقول: إن أُريد بإرادة الإنعام كإرادة الإنعام. اهـ. جراحي.

(قول الشاعر): ابن حنيفة (في حق مسيلمة): بكسر اللام (وأنت غيث الورى... إلخ): عجزه:

سموت بالمجد يا بن الأكرمين أبا

بخيت

....

ولأنه أبلغ إذ معناه: المنعم بجلائل النِّعَم كمًّا وكيفًا، بخلاف «الرحيم» فإن معناه: المُنعم.....

سباعي

شاعرهم فيه:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبًا   وأنت غوث الورىٰ لا زلت رحمانا

قال الزمخشري: فمن تعنتهم بزعمهم نبوة مُسيلِمة دون النبي ﷺ. قال ابن التلمساني في «حاشية الشفاء»: ومُسيلِمة -بكسر اللام- ومن فتحها فهو أكذب منه. قال النووي في «تهذيب الأسماء واللغات»: مُسيلِمة لقبه، واسمه ثمامة. اهـ. وقدَّم الله عليهما لأنه اسم ذات وهما اسما صفة، والذات مقدمة علىٰ الصفة.

قوله: (**ولأنه أبلغ**): أي لأن زيادة البناء تدل علىٰ زيادة المعنىٰ.

ونقل الدماميني عن بعضهم: إن صفات الله الموضوعة علىٰ صيغة المبالغة مجاز، لأن معنىٰ المبالغة أن يُنسب للشيء أكثر مما قدر عليه، وذلك منتفٍ في حق الله تعالىٰ، إذ قدرته لا تتناهىٰ. **ورد** ذلك بأن المراد المبالغة النحوية وهي الكثرة، ثم هي في صفات الذات الكثرة باعتبار التعلقات، وبالنسبة لصفات الأفعال باعتبار نفس الصفات. **فإن قيل**: هلا قدم «الرحيم» جريًا علىٰ العادة من تقديم غير الأبلغ علىٰ الأبلغ ليسلك مسلك الترقي؟ **فالجواب من وجهين**: **الأول**: أنه قيل: إن الرحيم أبلغ، لأنه من صيغ المبالغة. وقيل: معناهما واحد، فلا أبلغيةَ، لكن قائله خص كلًّا منهما بشيء، فقال: رحمن الدنيا، ورحيم الآخرة. وقيل: عكسه. وقيل: الرحمن أمدح، والرحيم ألطف. **الثاني**: أنه أراد أن يردف الرحمن المنعم بالجلائل بالرحيم المنعم بالدقائق، ليكون كالتتمة والرديف، ليفيد أن الكل من الله ولا مانع سواه. وهذا كله علىٰ أن الرحمن صفة، وهو كذلك في الأصل، لكن صار علمًا بالغلبة، وفي

صاوي

قوله: (**ولأنه أبلغ**): معطوف علىٰ قوله «لأنه خاص» أي فقدمه لأمرين. وقوله: (**إذ معناه**): تعليل لأبلغيته.

بصيلة

....

بخيت

....

بدقائقها كذلك، وجلائل النعم أصولها ....

سباعي

المقام كلام يخرجنا بسطه عن المقصود. **قوله**: (بدقائقها): ينافي الأبلغية فلا يسلم، لأن القائل بذلك إما أن يكون دليله النقل فعليه البيان، أو العقل فلا نسلمه لعدم اطلاعنا على حقيقة ذلك. والظاهر بل الحق أن معناه المنعِم مطلقًا، فيكون من عطف العام على الخاص. اهـ. مؤلفه. **قوله**: (كذلك): أي كمًّا وكيفًا. وتقدَّم أنه ينافي المبالغة، وتقدم ما فيه.

صاوي

قوله: (كذلك): أي كمًّا وكيفًا. وهذا المعنى أشهر التفاسير. وحجتهم في ذلك اختصاصه بالله تعالى، وكون زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بشروط ثلاثة: أن يكون ذلك في غير الصفات الجبلية، فخرج نحو: شره ونهم؛ أن يتحد اللفظان في النوع، فخرج نحو: حذر وحاذر، فالأول مع قلة حرفه

بصيلة

(**كمًّا وكيفًا**): الكم -بفتح الكاف وتشديد الميم- العدد، فنعمه كثيرة لا تُحصى، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[إبراهيم: ٣٤] أي لا تطيقوا عدها وإحصائها، والكيف الصفة، فنعمه تعالى كثيرة عظيمة. (**أشهر التفاسير**): يرد عليه أنه إن كان هذا التفسير بالنقل، فعليه البيان؛ وإن كان بالعقل فلا، فعليه فلا يُسلم ذلك، لأن لفظ «رحيم» لا يفيد ذلك، بل الأظهر أن يُقال: إن معناه المنعم بالنعم مطلقًا جلائل أو دقائق، فهو من باب ذكر العام وإرادة الخاص. نقله بعضهم عن الشارح اعتراضًا على نفسه. والنعم: جمع نعمة، فهي بالفتح التنعيم، وبالكسر ما أنعم الله به على عبده، وبالضم السرور. وقيل: حقيقة النعمة: كل موافق للنفس بالطبع. وقيل: ملازمة الأفراح ومباعدة الأقراح -بالقاف- أي الحزن، وإصابة الأغراض، والسلامة من الأمراض، والنزاهة عن الأعراض، مع الهدى والتوفيق. وعليه فالكافر غير منعم. ثم اختُلف: هل الكافر منعم أم لا؟ فذهب الأشعري إلى أنه منعم، وذهب القاضي إلى أنه غير منعم. وسبب الخلاف النظر إلى الحال والمآل، فمن نظر إلى الأول، قال: منعم؛ ومن نظر إلى الثاني قال: غير منعم. اهـ.

(نهم): هو بفتح الهاء. في «المصباح»: نهم ينهم، من باب ضرب: كثر أكله. «القاموس»: نهم،

بخيت

....

كالوجود والإيمان والعافية والرزق والعقل والسمع والبصر وغير ذلك، ودقائقها فروعها كالجمال وكثرة وزيادة الإيمان ووفور العافية وسعة الرزق ودقة العقل وحِدة السمع والبصر وغير ذلك. والمعنى أنه تعالى من حيث إنه مُنعم بجلائل النعم يُسمى الرحمن، ومن حيثُ إنه منعم بدقائقها يُسمى الرحيم.

سباعي

قوله: (كالوجود): قدَّمه لأنه أصل النعم. وقدَّم الإيمان على ما بعده لأنه أهم منه، إذ لولا الإيمان ما كان لنعمة الوجود ثمرة. وقدَّم العافية على ما بعدها، لأن الرزق بدونها لا يُتلذَّذ به. وقدَّم العقل على السمع والبصر، لأنهما بدون العقل كالعدم، فلا يحصل بهما نفع ولو قدَّمه على الرزق، بل وعلى الجميع ما عدا الأول، لأنه هو السبب في العلوم والأدب مع الله ومع خلقه، فالمزايا العُظمى لا تحصل إلا بواسطة العقل، لكان أنسب.

وكثيرًا ما كنَّا نسمع من الوالد رضى الله تعالى عنه بيتين ناقلًا لهما عن شيخة الإمام العدوي نفعنا الله به وهما:

ما وهب الله لامرئ هبة ... خيرًا من عقله ومن أدبه

هما جمال الفتى فإن فُقِدا ... ففقده للحياة أجمل به

صاوي

أبلغ من الثاني لكونه صفة مشبهة؛ وأن يتحدا في الاشتقاق، فخرج نحو زمن وزمان، فالمستوفي الشروط كرحمن رحيم، وقطَع وقطَّع. **قوله: (وغير ذلك)**: أي كالشم والذوق واللمس والنجاة من النار ودخول الجنة. **قوله: (يسمى الرحمن)**: أي استدل بها على اسمه الرحمن، وكذا يُقال في **قوله: (يُسمى الرحيم)**: وإلا فأسماؤه تعالى وأوصافه أزلية قديمة.

بصيلة

كفرح وضرب: تخم. وقال بعضهم: النهم: إفراط الشهوة في الطعام. (شره): الشره: غلبة الحرص، وقد شره من باب طرب فهو شره. اهـ. مختار. (لكونه صفة مشبهة): أي والثاني اسم فاعل كرحمن رحيم، الأول خمسة أحرف، والثاني أربعة. **(قطَع وقطَّع)**: واحد بالتشديد والآخر بالتخفيف، فيكون الحرفُ المشددُ بحرفين.

بخيت

....

(يقول) هو من باب نصر، فأصله يقول - بسكون فائه وضم عينه - فخُفف بنقل حركة العين إلى الفاء. (راجي رحمة)...

سباعي

قوله: (يقول): فيه إشارة إلى أن الخطبة سابقة على التأليف، وفيه التفات من التكلم إلى الغيبة، لأن قوله: «أما بعدُ فأقول بسم الله... إلخ» تكلم، فالتفت إلى الغيبة فقال: يقول.

وأتبع البسملة بالتعريف لنفسه ليعلم ذلك من يقف على كتابه، لأنه من الأمور المهمة التي ينبغي تقديمها، وذلك أن الكتاب المجهول تمجه النفوس ولا تقبله. وجملة «يقول» مستأنفة.

قوله: (بنقل حركة العين... إلخ): أي استقلت الضمة على الواو، فنُقلت إلى القاف فسكنت الواو، فصار «يقول» كـ«يعود» حملًا على إعلال ماضيه وهو «قال» لأن أصل «قال» «قَوَلَ»، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقُلبت ألفًا فصار «قال». واعترض بأن الضمة لا تُستثقل على الواو إذا سكن ما قبلها، ولذلك أظهروا الإعراب على الواو والياء إذا سكن ما قبلهما كظبي ودلو. وأجيب: بأن الحركة فيهما حركة إعراب تتجدد بسبب العوامل، فهي في معرض الزوال، بخلاف الضمة في «يقول».

قوله: (راجي): من الرجاء بالمد، أما بالقصر فناحية البئر. والممدود لغةً: الأمل. واصطلاحًا: تعلُق القلب بمرغوب في حصوله مع الأخذ في السبب، وهو ممدوح شرعًا. فإن لم يأخذ في الأسباب فطَمَعٌ، وهو مذموم شرعًا.

واعلم أنه إن فُسِّر الطمع بالأمل مع عدم الأخذ في الأسباب، كان مباينًا للرجاء، وإن فُسِّر بالأمل أخذ في الأسباب أم لا، كان أعم من الرجاء. قال ابن الجوزي: إن مثل الراجي مع الإصرار على المعصية كمثل من رجا حصادًا وما زرع، وولدًا وما نكح. فنتوسل بسيدنا محمد ﷺ، أن يوفقنا لما يرضيه.

صاوي

....

بصيلة

قول الشارح: (فخفف): علة المحذوف، تقديره: إذا كان يقول كـ«ينصر» استثقل النطق بالضمة على الواو، فلأجل ذلك خفف... إلخ.

بخيت

....

بإضافة الوصف إلى معموله، أي المؤمّل المنتظر إنعام (القدير) أي دائم القدرة، فهو صفة مشبَّهة، أو الكثير القدرة...

سباعي

قال سيدي عبد القادر بن طاهر:

يا فاتحًا لي كلَّ بابٍ مرتج — إني لعفوٍ منك ربي مرتجي

فامنن عليَّ بما يفيد سعادتي — فسعادتي طوعًا متى تأمر تجي

وقال الإمام الشافعيّ ﷺ في مرض موته لما سأله ابن مسكين: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟ قال: أصبحتُ من الدنيا راحلًا، ولإخواني مفارقًا، ولكأس المنيّة شاربًا. ولا أدري إلى الجنة تصير روحي فأهنيها، أم إلى النار فأعزيها، ثم قال:

ولما قسا قلبي وضاقت مذاهبي — جعلت رجائي نحو عفوك سُلَّما

تعاظَمني ذنبي فلمّا قرنتُه — بعفوك ربي كان عفوك أعظمَا

اهـ. من حاشية شيخنا العقباوي على شرحه لعقيدة المصنف الصغرى.

قوله: **(أو الكثير القدرة)**: يُقال عليه: إن القدرة واحدة لا تتعدد. أجاب عنه بقوله: «بمعنى

صاوي

قوله: (بإضافة الوصف إلى معموله): الوصف هو قوله: «راجي» والمعمول قوله «رحمة» وليس الإضافة متعينة، بل يجوز تنوين راجي ونصب رحمة، ولا يتغير الوزن ولا المعنى.

قوله: (أي المؤمل... إلخ): تفسير للراجي، لأن الرجاء هو الأمل مع الأخذ في الأسباب.

قوله: (إنعام): تفسير للرحمة، فالمراد منها صفة الفعل، ويصح أن يُراد منها هنا إرادة الإنعام أيضًا، لأنه يلزم من إرادة الإنعام حصوله لا راد لما قضى، وإنما اختار المعنى الأول لكونه أخصر.

قوله: (أي دائم القدرة): فالقدير من أسمائه تعالى، ومعناه ذو القدرة الدائمة.

بصيلة

....

بخيت

....

بمعنى الاقتدار، فيكون صيغة مبالغة.

(أي أحمدُ)..

سباعي

الاقتدار... إلخ».

قوله: (أحمد): هو اسم المؤلف، فهو الإمام العالم العلَم، الفرْد الجامع بين المعقول والمنقول، والموضح بتحقيقاته لمباحث الفروع والأصول، مربي المريدين، وناشر ألوية الإفادة على المستفيدين. ومُجمل القول فيه أنه عين أرباب الفضائل، وتاج مصادر العرفان وصدر الأفاضل، واسطة عقد أهل قُرْبه، أستاذي، بل وأستاذ كلِّ أستاذٍ، مَنْ منه استمدادي في جميع مسالكي، شهاب الملَّة والدين، المُكنَّى بأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير المالكي العدوي نسبةً إلى بني عدي، قرية عظيمة

صاوي

قوله: (بمعنى الاقتدار): دفع به ما يُراد من أن القدرة واحدة لا تعدد فيها، وإيضاحه أن الكثرة باعتبار الاقتدار، وهو عموم تعلق القدرة بسائر الممكنات.

قوله: (فيكون صيغة مبالغة): أي باعتبار التعلقات.

قوله: (أحمد): هو اسم الشيخ، وقوله: «ابن محمد» هو اسم أبيه، قال الشيخ في شرح كتابه «أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك»: وكان الوالد رحمه الله تعالى رجلًا صالحًا، عالمًا متقنًا للقرآن، فقد بصره في آخر عمره، فاشتغل بتعليم الأطفال كتاب الله تعالى، فحفظ القرآن على يديه خلق كثير. وكان يعلم الفقراء حسبةً لله لا يأخذ منهم صرفة ولا غيرها، بل ربما واساهم من عنده. وكان كثير السكوت لا يتكلم إلا نادرًا. وورده في غالب أوقاته صلاة سيدي عبد السلام بن مشيش ﷺ.

بصيلة

وقوله: (فيكون صيغة مبالغة): المبالغة في صفات الله ليست على حقيقتها، ولذا قيل: صفات الله تعالى التي على صيغة المبالغة ككريم وغفور وشكور كلها مجاز، إذ هي موضوعة للمبالغة، ولا مبالغة فيها، لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له، وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزهة عن ذلك.

بخيت

....

....

سباعي

من قُرىٰ الصعيد تجاه منفلوط، أصلها من بني عدي قبيلة من قريش.

وُلد بها سنة سبع وعشرين بعد المئة والألف، وتوفي ﷺ سنة واحد بعد المئتين ليلة الجمعة لثمان خلت من ربيع الأول، ودُفن بمسجده الكائن بالكعكيين بجوار سيدي يحيىٰ بن عقبة، وعليه من المهابة والجلال ما لا يُحصىٰ. وقد تربىٰ تربية حسنة، لأنه اجتمع برجل من أهل الله تعالىٰ في صغره، واجتهد في إرشاده بقلبه وقالبه، حتىٰ صار يأتي بها يُنعش الفؤاد بلفظٍ كامل السداد.

ولما أكمل قراءة القرآن شرع في طلب العلوم حتىٰ حقق الفنون واقتبس من أنوارها وتضلع من أنهارها فوائد الفنون. ولما تهذَّب في العلوم وتحقق بالمنطوق منها والمفهوم، وكان ذلك عن أئمة أعلام، منهم: إمام المالكية في عصره، النور المتقن الفاضل في صنوف المعارف والفضائل عليٌّ بن أحمد الصعيدي العدوي، والشيخ الكبير العمدة الشهير سالم الطحلاوي. والأول عن سيدي محمد

صاوي

وكان يبشرني بأن أكون عالـمًا. مات ﷺ شهيدًا بالطاعون سنة ثمانية وثلاثين بعد الألف ومئة، وعمري نحو العشر سنين، وشوهدت له كرامات. انتهىٰ. وحينئذ فيؤخذ منه أن الشيخ وُلد سنة ثمانية وعشرين بعد المئة والألف. وكانت وفاته ليلة الجمعة لثمان خلون من ربيع الأول سنة مئتين وواحد بعد الألف، فسنه ثلاث وسبعون، ودفن بمشهده المشهور بالكعكيين. وكراماته في الحياة وبعد المهات أظهر من الشمس في رابعة النهار. وأقول كما قال بعض العارفين:

لي سادة من عزهم	أقدامهم فوق الجباه
إن لم أكن منهم فلي	في حبهم عز وجاه

وأخبرنا الأستاذ الشارح عن والده المذكور أن زوجته كانت تدخل عليه، فتجد عنده شموعًا موقودة في أوقات الظلام، فتسأله عن ذلك فيقول: إنها أنوار الصلاة علىٰ النبي ﷺ. وأخبرنا أيضًا

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

الصغير عن سيدي عبد الباقي الزرقاني عن سيدي علي الأجهوري. والثاني عن الشهاب أحمد النفراوي صاحب التآليف العديدة.

أخذ الطريقة الخلوتية عن قطب الوقت شيخ مشايخنا شمس الدين محمد بن سالم الحفناوي الشافعي رحمة الله تعالى ونفع به، وعنه تلقى الميراث الأكبر المحمدي الأحمدي القاسمي الأبهري، ولكن كان يستر ذلك بحاله ويخفيه عن غير آله. وهو الحامل للواء الخلوتية في عصره، وإمامهم المقدَّم على جميع أهل مصره. ومازالت العارفون يعظِّمونه ويعترفون له بالفضيلة ويوقرونه، لاسيّما شيخه المذكور، ضاعف الله له الأجور. وكان يقول: إن مجيئي للأزهر إنما هو لمشاهدة أنوار الإمام الدردير.

وقد رأى بعض الصالحين رسول الله ﷺ، فبشَّره بأن الإمام الدردير أُعْطَي ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمِعَت. كيف لا وقد جمع علم الشريعة ظاهرها وباطنها. أما الباطن فعن الشمس الحفناوي. وأما الظاهر فأخذ منه الحديث والتفسير وغيرهما عن شيخه المذكور، وعن الشيخ الصعيدي المتقدم، وعن الشهاب أحمد بن عبد الفتاح الملوي، وعن الشمس محمد بن محمد الدفري.

وكل منهم أجازه إجازة عامة. وأخذ أيضًا عن آخرين وأجازوه. أما الأول فعن الشمس محمد بن الميت عن مشايخه الذين أثبتهم في ثبته، منهم النور الشبراملسي، والبرهان الكوراني وغيرهم. وأما الثاني فعن الشمس محمد بن محمد عقيلة عن الأئمة المذكورين في إسناده، منهم الشيخ الكبير

صاوي

أنهم كانوا في ضيق عيش، فتوضع الصحفة فيها الطعام القليل بين يديه، فيقرأ عليها سورة «قريش» فيُبارك فيها ويأكل منها الناس الكثيرون. قال الشيخ: فصرت أقرأ تلك السورة على الأبواب المغلوقة، فتُفتح بغير مفتاح، فشاع عني وأنا صغير أني أفتح الأبواب بغير مفتاح.

بصيلة

....

بخيت

....

ابن محمد...

سباعي

محدث الحجاز الشهير عبد الله بن سالم البصري عن أئمة منهم الشمس البابلي عن النور الزيادي عن الشهاب الرملي عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وأبي الفضل جلال الدين السيوطي وغيرهم. وأما الثالث والرابع فعن أئمة منهم مسند الحجاز عبد الله البصري المذكور.

ولأستاذنا المتقدم التصانيف المفيدة، والتآليف النافعة العديدة، منها «المقصد الأسنىٰ نظم الأسماء الحسنىٰ»، ومنها صلواته الجليلة التي علىٰ حروف المعجم، ومنها «أقرب المسالك في فقه الإمام مالك»، ومنها الشرح علىٰ متن سيدي خليل، ومنها «شرح آداب البحث»، ورسالة في المجاز وشرحها، ورسالة في متشابهات القرآن، ومقدمة في قراءة حفص، وحاشية علىٰ الهدهدي، وحاشية علىٰ قصة المعراج، وشرح ورد الخلوتي، ورسالة في آداب الطريق تُسمىٰ «تحفة الأحباب».

وسمعنا من شيخنا ﷺ أن له كتابًا في التصوف يُسمىٰ «منهج الصادقين» يُحاكي به «الإحياء» للغزالي، ولم نره. والمولد الشريف نحو الكراسة، ومتن نثر في التوحيد صغير شرحَه شيخنا العقباوي، ورسالة في علم الفلك، وهذه المنظومة وشرحها، وغير ذلك.

وانتفعت به خلائق في الباطن والظاهر، لاسيَّما في حِجِّهِ، فإنه ظهر منه أشياء أذعنت لها أهل الظاهر والباطن. اهـ. من شرح الصلوات للشيخ العمدة الفاضل علي عبد البر الونائي الشافعي، فإنه شرح صلوات المصنف بنحو عشرين كراسًا، مع بعض زيادة نفعنا الله بالجميع.

قوله: (ابن محمد): هو أبو المؤلف، وافق الاسم الشريف الذي ورد في حقِّه قوله عليه الصلاة والسلام: «من رُزِقَ بولدٍ فسمَّاه محمدًا شوقًا إليَّ كان هو وولده في الجنة». وكان والد المصنِّف عالـمًا

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

بن أحمد، «أي» حرف تفسير وبيان لـ«راجي»، فما بعد «أي» عطف بيان، وقيل: عطف نسق بناءً على أنها من حروف العطف، وهو قول ضعيف.

(المشهور) أي الذي اشتهر (بـ) لقب جده (الدَّرْدِير) بفتح الدال الأولى وكسر الثانية بينهما راء ساكنة، وكذا اشتُهر أولاد الجد كلهم بهذا اللقب.

سباعي

صالحًا من أهل الله العارفين أيضًا، ويكفيه بروز هذا الإمام من صلبه. وكان من تلامذة سيدي أحمد النفراوي شارح الرسالة، والشيخ عبد العزيز الفاوي. وكان شاغلًا الزمن دائمًا بقراءة العلم والقرآن والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام. واستكف آخر عمره، واشتغل بتعليم الأطفال القرآن. وكان من جملة مَن قرأ عليه القرآن كله شيخ مشايخنا الإمام العدوي. وقرأ عليه أيضًا ولده إلى سورة الفتح، فمات رحمه الله ورحمنا به.

قوله: (ابن أحمد): هو جدُّه، وورد في حقِّه: «يوقِف الله مَن اسمه أحمد بين يديه فيقول له: ألم تفعل كذا في يوم كذا؟ فيقول: بلى يارب. فيقول الله: غفرتُ لك، لا أعذِّب مَن اسمه اسم حبيبي أحمد».

قوله: (المشهور.... إلخ): جملة معترضة بين القول ومقوله، لا محل لها من الإعراب.

قوله: (كذا اشتُهر أولاد الجد... إلخ): وسبب ذلك أن جد الشيخ كانت حاملًا به والدتُه، وأضافهم رجل من مشايخ عربان محارب يقال له: الدردير، فوضعت أمه في تلك الليلة فلقبوه بذلك.

صاوي

قوله: (عطف بيان): أي لأن نعت المعرفة إذا تقدم عليها يُعرب بحسب العوامل، فلذا أعرب «راجي» فاعل يقول، وتُعرب هي منه بدلًا أو عطف بيان. وحكمة تقديم النعت على المنعوت الاعتناء برجاء رحمة الله، ففي الحديث: «أن عافيتك أوسع لي، ورحمتك أرجى عندي من عملي». وإنما ذكر اسمه على عادة جمهور المؤلفين من تسميتهم أنفسهم في أوائل كتبهم ليرغب الطالب في الكتاب، لأن الكتاب المجهول صاحبه غير مرغوب فيه ولا موثوق به.

بصيلة

....

بخيت

....

(الحمد لله)..

سباعي

....

صاوي

قوله: (الحمد لله): لما افتتح بالبسملة افتتاحًا حقيقيًّا، افتتح بالحمدلة افتتاحًا إضافيًّا، وهو ما تقدم على الشروع في المقصود بالذات، جمعًا بين حديثي البسملة والحمدلة. وحمل البسملة على الابتداء الحقيقي، والحمدلة على الإضافي لموافقة القرآن العزيز، ولقوة حديث البسملة على حديث الحمدلة، وهو قوله ﷺ: «كل كلام لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم». وهناك أوجه أخر مشهورة لدفع التعارض.

وجملة الحمدلة إما خبرية لفظًا ومعنى، بناءً على أن المخبر بالحمد حامد، وهو الصحيح، أو خبرية لفظًا إنشائية معنى. **واستُشكل** بأنه لا يمكن العبد أن ينشيء اختصاصه تعالى بالمحامد

بصيلة

مبحث الحمدلة: (حقيقيًّا): هو ما تقدم أمام المقصود ولم يسبقه شيء.

(وحمل البسملة... إلخ): أي حديثها، وكذا يُقال في الحمدلة، أي وحمل حديث الحمدلة وهو (قوله ﷺ... إلخ) رواه ابن حبان في صحيحه، وحديث البسملة رواه أبو داود وحسنه ابن ماجه. ولعل هذا هو وجه قوته[1]. انظره.

(أجذم): أي ناقص وقليل البركة. قيل: يجوز أن يكون كناية عن قطع البركة، فقد أطلق اللفظ وهو أجذم، وأُريد به لازمه وهو النقص وقطع البركة. فإن قيل: كثير من الأمور يُبدأ فيه بالبسملة والحمدلة ولا يتم، وكثير بالعكس؛ قلت: المراد أن لا يكون معتبرًا شرعًا إلا بذلك.

(وهناك أوجه أخر مشهورة لدفع التعارض): اعلم أن التعارض بين الروايتين لا يكون إلا بأمور خمسة: **الأول**: أن يُراد بالبدء بهما البدء الحقيقي. **الثاني**: ألا يكون البدء ممتدًا. **الثالث**: أن تكون الباء في الروايتين صلة للبدء لا للاستعانة أو الملابسة. **الرابع**: أن يكون المراد بالبدء البدء القولي.

(١) هامش: بل وجه قوته: أنه على شرط البخاري وحديث الحمدلة على شرط مسلم، فتأمل.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

أو استحقاقه إياها لقدم ذلك. وأُجيب بأن المراد بكونها إنشائية أنها لإنشاء الثناء بمضمونها، لا أنها لإنشاء مضمونها، إذ هو ثابت أزلًا لا يمكن إنشاؤه من العبيد. وآثر الاسمية لدلالتها على

بصيلة

الخامس: أن يكون المراد بالبسملة والحمدلة في روايتي الحديث خصوص لفظهما لا لفظ البسملة والمفهوم الكلي للحمد، أي الوصف بالجميل. وحاصل الأوجه المشهورة الأخر لدفع التعارض: **الأول**: أن المراد بالبسملة والحمدلة ما هو أعم منهما، وهو ذكر الله والثناء عليه، كان بصيغة البسملة أو الحمدلة أو غيرهما. ويدل لذلك رواية ذكر الله، فهما محمولان عليها. **الثاني**: أن المراد من اسم الله «الرحمن الرحيم» أي اسم لله، وذكر أي اسم له حاصل بالحمدلة، فلا معارضة، وهو إنما يتأتى على رواية: «بسم الله» بباء واحدة لا بباءين، لاقتضائها خصوص لفظ «بسم الله الرحمن الرحيم» فعلى هذا الجواب من بدأ بالحمد لله، فقد خرج من عهدة الحديثين. **الثالث**: أن المراد بالحمد لله المفهوم الكلي الذي هو الوصف بالجميل... إلخ، وهو حاصل بالبسملة، فلا معارضة. وعليه فمن بدأ بالبسملة خرج من عهدة الحديثين، وكذلك يُقال في الأول، فهما جواب واحد، تدبره، وإنما الثاني والثالث تفصيل للأول. **الرابع**: أن المراد من «اسم الله... إلخ» أي اسم لله تعالى، ومن «الحمد لله» المفهوم الكلي. ومقتضى هذا الجواب كالجواب الأول أن من يبدأ بأي ذكر كان خرج عن عهدة الحديثين، لكن خصوص البسملة والحمدلة أولى اتباعًا للكتاب والسنة... إلخ ما أطالوا به. وفي هذا القدر كفاية. قال بعضهم: وأحسنها ما ذكره المحشي، وهو الذي انحط عليه الرأي.

(**وجملة الحمدلة إما خبرية لفظًا ومعنى... إلخ**): والحاصل أن جملة الحمدلة إما خبرية لفظًا ومعنى، أو إنشائية كذلك، أو خبرية لفظًا إنشائية معنى. والصحيح أنها إنشائية. والفرق بين الخبرية والإنشائية أن الخبرية هي ما تحقق مدلولها في الخارج بدون النطق بها، وأن الإنشائية ما يتوقف تحقق

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

الثبوت والدوام، واقتداءً بالكتاب العزيز. وأصل الحمد لله: أحمد الله حمدًا، ثم حُذف الفعل لدلالة المصدر عليه، فبقي حمدًا لله، ثم عُدل به من النصب إلى الرفع لدلالة الثبوت والدوام، فصار حمد لله، ثم أُدخلت الألف واللام. قال الفاكهاني في «شرح الرسالة»: ويُستحب الابتداء بها لكل مصنف

بصيلة

مدلولها في الخارج على النطق بها. وإنما أُسند الحمد لهذا الاسم الشريف دون غيره من أسماء الله تعالى لأنه خاص به، أو دفعًا للاشتراك، إذ لو قال: الحمد للعزيز أو الرحيم، لتوهم أن كلًّ من سُمي بهذا الاسم يشارك الله في الثناء. وهل المراد بالحمد في هذا المقام المعنى المصدري أو المعنى الحاصل بالمصدر؟ وهل يصح إرادة كلٍّ؟ والفرق بينهما أن الأول تعلق القدرة بالمقدور، والثاني الحركات والسكنات الناشئة عن ذلك التعلق، والأول أمر اعتباري، والثاني وجودي، ولهذا كان المكلف به الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر كما قاله بعضهم، وفيه بحث، لتوقف الثاني على الأول، فهو أيضًا مكلَّف به، لأن ما لا يتم المكلف إلا به فهو مكلف به. ويمكن دفعه بأن مرادهم أن المكلف به أولًا وبالذات المعنى بالفعل الحاصل بالمصدر، فلا ينافي التكليف بالفعل بالمعنى المصدري ثانيًا وبالتبع، فتدبر. وعليه فيصح إرادة كل من المعنيين. اهـ. جراحي.

(**لدلالتها على الثبوت والدوام**): أي بخلاف الفعلية، فإنها تدل على التجدد على المشهور فيهما. واستشكل القول بدلالة الاسمية على الثبوت والدوام بقول الشيخ عبد القاهر: إن قولك: «زيد منطلق» إنما يدل على ثبوت الانطلاق لزيد. وأجاب التفتازاني بأن الشيخ نظر لأصل الوضع، وغيره نظر لقرائن المقام، فتحصل أنها تدل على الثبوت بوصفها، وعلى الدوام بالقرائن.

(**وأصل الحمد لله: أحمد الله... إلخ**): الأولى أن يقول: أصله حمدت الله حمدًا لله، فحذف الفعل لنيابة المصدر عنه، فصار حمدًا لله، ثم عدل به للرفع للدوام، ثُم أُدخلت عليه الألف واللام،

بخيت

....

هو وما بعده إلى آخر الكتاب مقول القول في محل نصب و«أل» فيه جنسية،.....................

سباعي

....

صاوي

ومدرس، وخطيب وخاطب، ومتزوج ومزوج، وبين يدي سائر الأمور المهمة، وكذا الصلاة على رسول الله ﷺ.

قوله: (مقول القول... إلخ): أي لأن القول لا ينصب إلا الجمل، أو المفرد الذي في معنى الجملة، أو المفرد الذي قُصد لفظه، ما لم يجر مجر الظن، فينصب المفردات كما هو معلوم من قول ابن مالك:

وكتظن اجعل تقول إن ولي ... مستفهمًا بـه ولم ينفصل

إلى أن قال:

وأجـري القول كظن مطلقا ... عند سليم نحو قل ذا مشفقا

قوله: (وأل فيه جنسية): أي وهو الأصل في وضعها. وأما كونها استغراقية فهو طارئ عليها. والمعنى على الجنسية: جنس الحمد مستحق لله تعالى، وإذا اختص جنس الحمد بالله، فلا فرد منه لغيره

بصيلة

فصار الحمد لله.

(أو المفرد الذي في معنى الجملة): نحو: قلتُ قصيدة. **(وكتظن اجعل تقول... إلخ)**: حاصله أن القول إذا وقع بعده جملة تُحكى نحو «قال زيد: عمر منطلق» فالجملة بعده في محل نصب على المفعولية، هذا شأنه. ويجوز إجراؤه مجرى الظن، فينصب المبتدأ والخبر مفعولين كما تنصبهما «ظن».

وللعرب في ذلك مذهبان: مذهب عامتهم أن إجراء القول مجرى الظن بشروط أربعة: أن يكون الفعل مضارعًا؛ وأن يكون للمخاطب، وأشار لهما بقوله «تقول» فإنه مضارع وللمخاطب؛ وأن يكون مسبوقًا باستفهام، وإليه الإشارة بقوله «مستفهمًا به» وأن لا يُفصل بين الاستفهام والفعل بغير ظرف ولا مجرور ولا معمول الفعل، وهو المراد بقوله: ولم يتصل بغير ظرف... إلخ البيت الثاني. مثال ما اجتمعت فيه الشروط أن تقول: عمرًا منطلقًا، فعمرًا مفعول أول، ومنطلقًا مفعول

بخيت

....

أو استغراقية...

سباعي

قوله: (جنسية أو استغراقية): وجوَّز بعضهم أن تكون عهدية. والمعهود هو الحمد القديم، إلا أنه لا يلاقيه قولهم الحمد هو الثناء، أي الذكر بخير، ولذا تركه هنا. والأحسن ما درجَ إليه الشارح. والأصل في «أل» أن تكون جنسية، وكونها للاستغراق طارئ عليها. ومن علامات الاستغرقية صحة الاستثناء فيما بعدها، نحو ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ - ٣]. وقوله: «جنسية» أي جنس الحمد لله، «أو استغراقية» أي جميع المحامد لله.

صاوي

تعالى، فحينئذ ساوت الاستغراقية. إن قلت: يرد عليه حمد الحادث للحادث، وحمد القديم للحادث؛ أُجيب بأن المراد جميع المحامد لله في الواقع ونفس الأمر، لا بحسب الظاهر، فهذان الحمدان وإن كانا بحسب الظاهر لغير الله تعالى، ففي الواقع ونفس الأمر هما له، لأنه المنعم الحقيقي، فتدبر.

قوله: (أو استغراقية): أي وعلامتها أن يحل محلها «كل». وجوز بعضهم أن تكون عهدية، والمعهود هو الحمد القديم الأزلي الذي حمد نفسه به أزلًا، وذلك لأنه لما علم عجز خلقه عن كنه حمده، حمد نفسه بنفسه أزلًا، وأظهر ذلك الحمد لخلقه ليحمدوه به.

بصيلة

ثان. ومذهب سليم: إجراء القول مجرئ الظن في نصب المفعولين من غير شروط، وإليه الإشارة بقوله: «وأجري القول كظن... إلخ».

(فهذان الحمدان... إلخ): عبارة غيره: فحمد الحادث للحادث وإن كان بحسب الظاهر لغير الله، لكنه في نفس الأمر لله، لكونه هو المنعم الحقيقي. وعليه يظهر ما في المحشي فتأمله. والمراد به الصادر بالكلام... إلخ، أي لا ما كان باللسان حتئ يكون قاصرًا علئ الحادث. فإن قلت: الثناء مأخوذ من ثنيت الشيء، إذا عطفت بعضه علئ بعض، وحينئذٍ فلا يصدق التعريف علئ غير المكرر، بل علئ المكرر، فهو غير جامع؛ قلتُ: هو مأخوذ من أثنيت بمعنئ مدحت، لا من ثنيت الشيء بمعنئ عطفت بعضه... إلخ.

بخيت

....

ولام «الله» للاستحقاق...

سباعي

قوله: (للاستحقاق): ويصح أن تكون للاختصاص. وأما جعلها للملك فلا يظهر على جعله -أي الحمد- القديم أو ما يعم القديم والحادث، لاقتضائه أن الحمد يملك، وليس كذلك. وإن أُريد به الحمد الحادث، أي أن هذا الحمد الحادث مملوك لله، فيُقال عليه: إن المعنى مملوك، وإن اللهَ متصرفٌ فيه، ولا معنى لكون الحمد الصادر منه مملوكًا له، أي مخلوقًا أو متصرفًا فيه. على أن لام الملك هي التي تقع بين ذاتين يصح أن يكون الأول مملوكًا للثاني، كقولك: المال لزيد؛ وشبه الملك هي التي تقع بين ذاتين، والثاني يشبه أن يملك، كقولك: الجُلُّ للفرس. وأما الواقعة بين معنى وذات، كقولك: الجمال لزيد، والكرم لعمرو، فلا يُقال: إنها للملك ولا شبهه، ولمَّا كان احتمال كونها للملك بعيدًا تركه هنا. وعلى كون «أل» في الحمد للجنس -أي جنس الحمد لله- فالمعنى أن هذا الجنس مختصٌ بالله، فلو كان فردٌ منه لغيرِ الله للزم عليه المنافاة، لأنه لا يُقال: الجنس مختص بالله إلا

صاوي

قوله: (للاستحقاق): أي وضابطها: ما وقعت بين معنى وذات. وهذا أحد احتمالات أربع. **الثاني**: الملك. **الثالث**: التعليل. **الرابع**: الاختصاص. فعلى الأول معناه جميع المحامد مستحقة لله، وعلى الثاني مملوكة له، وعلى الثالث ثابتة لأجله، وعلى الرابع مختصة به، لكن على جعل «أل» عهدية لا يناسب جعل اللام للملك، لأنه يصير المعنى الحمد المعهود القديم مملوك لله، والمملوك لا يكون إلا حادثًا لا قديمًا، لأن المملوك هو المتصرف فيه، والقديم لا يُتصرف فيه، إلا أن يُقال المراد بالحمد المعهود حمد من يُعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه، فيصح حينئذ جعلها للملك، لأن المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره، وهي مركبة من قديم وهو حمد الله، وحادث وهو حمد غيره، والمركب من القديم والحادث حادث، والحادث يصح تعلق الملك به، كذا ذكره شيخنا الدسوقي في حاشية المصنف، ولكن لما كانت لام الاستحقاق سالمة من الإشكال اقتصر الشارح عليها.

بصيلة

....

بخيت

....

والحمد لغة هو الثناء بالجميل...

سباعي

إذا لم يكن فرد منه لغيره.

قوله: (والحمد لغةً): اعلم أن أقسام الحمد أربعة: حمد قديم لقديم، وحمد حادث لحادث، وحمد قديم لحادث، وعكسه. فالأول حمدُ الله نفسه بنفسه في الأزل، وحمد حادث لحادث، وهو حمد المخلوقين بعضهم بعضًا، وحمد القديم للحادث كحمد الله لبعض العباد كقوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَآ أَيُّوبَ ﴾ [ص: ٤١]، وكقوله: ﴿ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾ [ص: ١٧]، وحمد الحادث للقديم حمد العباد لله.

وهذا يشكل على جعلهم جميع المحامد لله ولا تكون لغيره، وهذا التقسيم يقتضي أن الحمد يكون لغير الله، فلم يصدق الجنس ولا الاستغراق. والجواب: أن قولهم كل فرد من أفراد الحمد لله، أي في الحقيقة والواقع ونفس الأمر. وأما بحسب الظاهر فقد يقع لغير الله، وفي الحقيقة لا يكون إلا لله.

قوله: (هو الثناء): إن فُسِّر بالذكر بخير شمل حمد القديم. وأما لو قلنا: ثناء بلسان، فلا يشمل حمد القديم، لأن اللسان لا يكون إلا للحادث، ولذلك تنبَّه بعضُ المحققين في تعريفه وقال: الحمد لغةً: الوصف بالجميل، ويصح أن يُقال: المراد بالثناء القول، فإن كان باللسان شمل حمد الحادث، وإن كان بغيره شمل حمد القديم.

وأركان الحمد خمسة: حامد، ومحمود، ومحمود به، ومحمود عليه، وصيغة. فقوله: «بالجميل»

صاوي

قوله: (لغة): منصوب على التمييز.

قوله: (هو الثناء): بتقديم المثلثة على النون والمد: الذكر بخير. وبتقديم النون على المثلثة والقصر ضده. وحينئذ فقوله بـ«الجميل» وصف كاشف على حد: نظرت بعيني وسمعت بأذني. والمراد بالاختياري حقيقة كالحمد على صفات الأفعال، أو حكمًا كالحمد على الذات وصفاتها، لأنها منشأ أفعال اختيارية. وخرج بذلك ما كان جميلًا غير اختياري، فالثناء عليه مدح.

بصيلة

....

بخيت

....

على جميل اختياري على جهة التعظيم، سواء تعلق بالفضائل.........................

سباعي

إشارة للمحمود به، وقوله: «على جميل» إشارة للمحمود عليه. والمحمود به لا يُشترط أن يكون فعلًا، ولا أن يكون اختياريًّا. مثاله في الفعل كالعبادة القاصرة على النفس، كالصلاة والصوم، فإنها أفعال اختيارية ولكنها ليست بنعم. وأما الكرم وإفادة العلم فمتعدين وفعل اختياري. وأمّا صباحة الوجه فليست بفعل وليست اختياريًا، فهذه ثلاث صور.

وقوله: **(على جميل اختياري)**: أشار به إلى أن المحمود عليه لابد أن يكون فعلًا وجميلًا واختياريًّا. أما إذا لم يكن فعلًا، فلا يُقال له حمد، بل مدح، كصباحة الوجه في قولك: زيد جميل، فإنه مدح لا حمد. وقوله: «اختياري» أعم من أن يكون نعمة أم لا ليشمل نحو الصلاة.

قوله: **(على جهة التعظيم)**: الإضافة للبيان، وخرج به التهكم. والحق أنه لا حاجة إليه بعد قولنا «على فعل جميل اختياري»، فإنه لا يتأتى التهكم بعد ذلك. فقوله مثلًا ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان: ٤٩] الحامل على ذلك كفره لا أن الحامل عليه فعله.

قوله: **(سواء تعلق بالفضائل)**: جمع فضيلة، وهي النعم القاصرة. والضمير المستتر في تعلق للثناء.

صاوي

وقوله: **(على جهة التعظيم)**: أقحم لفظة جهة إشعارًا بأنه لا يكفي في الحمد التعظيم الظاهري، بل لابد أن يوافق الكلام الجنان، كذا قيل، لكن قال الأشياخ: الراجح عدم اشتراطه. **قوله: (سواء تعلق بالفضائل)**: سواء خبر مقدم، وما بعده في تأويل مصدر مبتدأ مؤخر. والمعنى تعلقه بالفضائل أم

بصيلة

(في تأويل مصدر مبتدأ): أي وإن لم يكن حرف مصدري، اكتفاءً بوقوع الفعل بعد لفظ التسوية، كما في قوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة: ٦]. وقيل: إن «سواء» خبر لمبتدأ محذوف، أي الأمران سواء، أي إن كانت من باب الفضائل أم من باب الفواضل، فالأمران سواء، والضمير المستتر في «تعلق» راجع للثناء، ورجوعه إلى نفس الجميل يوجب ركاكة في المعنى، إذ يكون من قبيل قولنا: الحيوان جسم حساس، سواء تعلق بالإنسان أم لا. والمراد بالتعدي هنا: التعلق بالغير في تحققه كالإنعام،

بخيت

....

أم بالفواضل.

سباعي

قوله: (أم بالفواضل): جمع فاضلة، وهي النعم المتعدية، ككاملة وكوامل.

صاوي

بالفواضل مستوٍ. والمراد بالفضائل المزايا القاصرة وهي التي لا يتوقف تعلقها على تعدي أثرها للغير، وإن كانت هي متعدية، كالعلم والقدرة والحسن، وبالفواضل المزايا المتعدية، وهي التي يتوقف تعلقها على تعدي أثرها للغير، كالكرم والتعليم. وهذه العبارة معنى قول غيره: سواء كان في مقابلة نعمة أم لا، فتحصل أن أركان الحمد خمسة: حامد، ومحمود، ومحمود به، ومحمود عليه، وصيغة، فإذا حمدت زيدًا لكونه أكرمك بقولك: زيد عالم، فأنت حامد، وزيد محمود، والإكرام محمود عليه، أي محمود به لأجله، وثبوت العلم الذي هو مدلول قولك: زيد عالم محمود به، وقولك: زيد عالم هو الصيغة. وأن المحمود عليه يُشترط فيه أن يكون اختياريًّا حقيقة أو حكمًا، بأن يكون منشأ لأفعال اختيارية أو ملازمًا لمنشئها، فيصدق بقدرة الله وإرادته وعلمه إذا حمد لأجلها، فإنها وإن كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكمًا، لأنها ينشأ عنها فعل اختياري، وكذا يصدق بذات الله إذا حمد لأجلها، فهي اختيارية حكمًا لما ذكر، وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياري إذا حمد لأجلها، فهي اختيارية حكمًا باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياري. وأن المحمود به لا يُشترط فيه أن يكون اختياريًّا، بل تارة يكون اختياريًّا كالكرم، وتارة لا يكون اختياريًّا كحسن الوجه. وأن المحمود به والمحمود عليه تارةً يختلفان ذاتًا واعتبارًا، كأن يكون المحمود عليه الكرم، والمحمود به العلم، وتارة يتحدان ذاتًا ويختلفان اعتبارًا، كأنه يكون كل منهما نفس الكرم، لكنه من حيثُ كونُه باعثًا على الحمد يُقال له: محمود عليه، ومن حيثُ كونُه مدلول الصيغة يُقال له: محمود به.

بصيلة

أعني إعطاء النعمة لا الانتقال كما تُوهم. بقي شيء آخر، وهو أن «أم» لأحد المتعدد، والتسوية إنما تكون بين المتعدد لا بين واحد، فالصواب الواو بدل «أم» وكون «أم» بمعنى الواو غير مفهوم. اهـ. جراحي.

(وإن كانت متعدية): أي سواء كانت متعدية كالعلم، أم لم تكن متعدية كالحسن مثلًا، تبصر.

بخيت

....

وفي عرف أهل الشرع: فعل يُنبئ عن تعظيم المُنعِم بسبب كونه مُنعمًا، ولو على غير الحامد، وسواء كان الفعل قولًا باللسان أو اعتقادًا بالجنان أو خدمة بالأركان.

سباعي

قوله: (ينبئ): أي يُشعِر. **قوله:** (عن تعظيم المنعم): أي فلا بد من كونه فعلًا جميلًا اختياريًّا متعديًا للغير.

صاوي

قوله: (**وفي عرف أهل الشرع**): المراد بهم بعض المتكلمين، وإلا فأهل اللغة والشرع اتفقوا على أن حقيقة الحمد الوصف بالجميل، فليس الحمد لغة أعم منه شرعًا.

قوله: (ينبئ): أي يخبر غير الحامد لو اطلع عليه، فلا يرد أن هذا الإشعار قد يكون بالقلب.

قوله: (**ولو على غير الحامد**): أي فلا يُشترط أن تكون النعمة لنفس الحامد، وإنما المدار على كونه في مقابلة نعمة.

قوله: (**أو اعتقادًا بالجنان**): **إن قلت**: الاعتقاد ليس فعلًا للقلب وإنما هو كيفية؛ **أُجيب** بأن المراد بالفعل هنا ما قابل الانفعال، فيشمل الكيف.

قوله: (**بالأركان**): المراد بها الأعضاء الظاهرة غير اللسان. رُوي أن أعرابيًّا أتى عليًا كرم الله وجهه، فأعطاه درهمًا، فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له، ناوله إياه فمدحه بقوله:

وما كان شكري وافيًا بجمالكم ... ولكنني حاولت في الشكر مذهبا

بصيلة

(**يخبر غير الحامد... إلخ**): وأجاب بعضهم أيضًا بأن قرائن الأحوال تدلنا عليه.

(**أجيب بأن المراد بالفعل هنا... إلخ**): عبارة بعضهم: المراد بالفعل هنا حركة النفس، وهي تصدق بقول اللسان واعتقاد الجنان وخدمة الأركان، فلهذا عمم وقال: «سواء كان الفعل قولًا باللسان... إلخ». بقي أن الإنباء عن الشيء لا يستلزم تحققه، فضلًا عن قصده، ولا شك أن قصد التعظيم معتبر في الشكر، فالأحسن أن يبدل ينبيء بـ«يقصد» اهـ.

بخيت

....

فبينهما العموم والخصوص الوجهي، لأن مورد اللغوي خاص وهو اللسان ومتعلقه عام، ومورد العرفي عام ومتعلقه خاص وهو الإنعام. وأما الشكر لغة فهو الحمد عرفًا. وأما الشكر عرفًا فهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من عقل وسمع وغيرهما إلى ما خُلق لأجله.................

سباعي

قوله: (**العموم والخصوص الوجهي**): يجتمعان في ثناءٍ بلسانٍ في مقابلة إحسان. وينفرد الحمد اللغوي في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان، كما إذا كان كثير العبادة مثلًا. وينفرد الاصطلاحي في الاعتقاد القلبي في مقابلة إحسان. قوله: (**ومتعلقه عام**): أي وهو المحمود عليه، وهو الأمر الباعث عليه، أعم من أن يكون نعمة أو لا، وليس المراد به العموم المتقدم في قوله: سواء تعلق... إلخ.

قوله: (**فهو صرف العبد**): أي ولا يكون إلا فعلًا، ولذا قال: «وهو أخص مطلقًا». وهو من إضافة المصدر لفاعله، أي أن يصرف العبد. وقول من قال: «والصرف في آنٍ واحدٍ» باطل لا أصل له، بل وهو محال، إذ لا يتأتى للإنسان أن يصلي ويجامع مثلًا في آنٍ واحدٍ، بل معناه أن لا يخلِّل الطاعات بالمعاصي، بمعنى أنها إذا وقعت منه لا تقع إلا طاعةً، وهو معنى قول الصوفية: «الشكر أن لا يراك حيث نهاك».

قوله: (**من عقل وسمع وغيرهما**): بيانٌ لـ«ما» من جميعِ ما هو آلات، أي جميع جوارحه، كأن يصرف العقل في التفكُّر في مصنوعات الله، وأن يصرف السمع في سماع العلم والقرآن، والبصر

صاوي

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

قوله: (**فبينهما العموم والخصوص الوجهي**): ضابطه أنهما يجتمعان في مادة، وينفرد كل منهما عن الآخر بجهة. قوله: (**لأن مورد اللغوي خاص... إلخ**): تعليل لما قبله. والمراد بالمورد المبدأ، وبالمتعلق المنتهى. قوله: (**فهو الحمد عرفًا**): أي فبينهما الترادف، وإنما يختلفان في التسمية.

بصيلة

قوله: (**أفادتكم النعماء... وما كان شكري وافيًا بجمالكم... إلخ**): «حاولت» أي أردت «مذهبًا» طريقًا «أفادتكم النعماء» أي الواصلة منكم إليَّ «يدي» أي المدح بها «ولساني» المراد به آلة النطق، ليشمل اليد إذا نطقت، و«الضمير المحجبا» أي القلب المستور.

بخيت

....

وهو أخص مطلقًا من الحمد والشكر اللغوي لاختصاصه بالله تعالىٰ، ....

سباعي

للمطالعة وغير ذلك، وأن يصرف الرِّجل إلىٰ السعي في مرضاة الله، ويصرف اليد في تناول المباحات. وكما أن هذه الأشياء خُلقت للعبادة، خُلقت لأمر المعاش. وأما الفرْج فلا يكون إلا في المباح ليس إلَّا. وأما إذا جامعت بقصد الولد أو بنية كفِّ النفس عن المحرم فهو عبادة قطعًا، فالشكر الاصطلاحي هو أن لا يراك الرب حيث نهاك، أي أن لا يراك في شيءٍ نهاك عنه.

وقوله: «صرف العبد... إلخ»: أعم من أن يكون اعتقادًا بالجَنان، أو خدمةً بالأركان، أو قولًا باللسان، فشمل جميع الأفعال، ولو الفرج والنوم، فإنهما ينقلبان عبادةً بالنية.

قوله: (لاختصاصه... إلخ): أي الشكر عرفًا بخلافهما، أي الحمدُ والشكرُ اللغويين، لأنه لا يكون إلا عبادة، وعلىٰ كونه عادة فالنية تصرفه للعبادة. وينفرد الحمد العرفي في حمدك لزيد مثلًا. وأمَّا الشكر الاصطلاحي فلا يكون إلّا لله، ويختص أيضًا بكونه في مقابلة نعمة، فقوله: «لاختصاصه بالله» ناظر لها، أي للنعمة، وقوله: «وبكونه في مقابلة نعمة» راجع لها أيضًا، أي بخلاف الحمد اللغوي والشكر اللغوي، فإنهما قد يكونان لا في مقابلة نعمة.

بقي أن يُقال: إن قولهم: «الشكر العرفي أخص مطلقًا» إن كان مورده أعم من مورد الحمد

صاوي

قوله: (وهو أخص مطلقًا): أي فبينه وبين ما عداه العموم والخصوص المطلق، فيلزم من الشكر الاصطلاحي الحمدُ اللغويُّ والعرفي والشكرُ اللغويُّ، ولا عكس، بل تنفرد الثلاثة عنه بجهة عمومها. قوله: **(لاختصاصه بالله... إلخ)**: تعليل لأخصيته، ومعناه أن صرف الأعضاء لخالقها يستحيل أن يكون لغير الله.

بصيلة

(تنفرد الثلاثة عنه بجهة عمومها): أي وهو صرف البعض في مقابلة نعمة. ووجه عمومها: أن يُقال: سواء كانت صرف البعض أو صرف الجميع. وأما صرف جميع ما أنعم الله به علىٰ العبد في مقابلة نعمة فيصدق علىٰ الأربعة، وهي جهة الخصوص.

بخيت

....

....

سباعي ————————————————

العرفي، لم يصح قولهم أخص مطلقًا، بل بينهما العموم والخصوص الوجهي، فينفرد الشكر العرفي في الجماع والأكل والشرب إذا قصد بها العبادة، اللهم إلَّا أن يُقال: مرادهم بقولهم فيما تقدم «خدمة بالأركان» ما يشمل الأكل والشرب والجماع، وحينئذ فكلامه ظاهر، وأنه أخصُّ مطلقًا، وبينهما العموم والخصوص المطلق.

والحاصل أن العبد الشاكر تارة يتعين عليه الصرف كآداء العبادات الواجبة، وتارة لا يتعين كالأمور المسنونة والمندوبة، فهو فيها بالخيار، فإن شاء صرف، وإن شاء أمسك. وأمَّا المباحات فيمكن صرفها بالنية للعبادة.

بقي ما إذا قبلت يد صالح مثلًا هو من أي قبيل من المحامد؟ أما الحمد اللغوي فلا، لأنه أخذ فيه اللسان، والتقبيل فعل ينبئ عن تعظيم المنعم، لكن لا بسبب كونه منعِمًا، فليس حمدًا اصطلاحيًا ولا لغويًّا، والظاهر أنه يُقال له تعظيم.

وهل الأفضل الحمد المطلق أو المقيد؟ ذهب بعضهم إلى الأول، لأن المقيد كأنه مقهور بسبب النعمة، وبعضهم ذهب إلى الثاني لأنه واجب، فيثاب عليه ثواب الواجب. **ويرد على هذا الثاني** أن مراتب العبادة ثلاثة: **الأولى**: أن يعبده خوفًا من النار وطعمًا في الجنة؛ **الثانية**: أن يعبده لكونه مولي النعم له ولغيره؛ **والثالثة**: أن يعبده لذاته أي لكونه يستحق العبادة، فالأولى عبادة العوام، والثانية عبادة الخواص، والثالثة عبادة خواص الخواص. فهذا التقسيم يفيد أن المطلق أفضل من المقيَّد، أفاده أستاذنا المؤلف في تقريره.

تتمة: المدح لغةً: هو الثناء باللسانِ على الفعل الجميل مطلقًا، أي سواء كان اختياريًّا أو

صاوي ————————————————

....

بصيلة ————————————————

....

بخيت ————————————————

....

وبكونه في مقابلة النعم التي على الشاكر فقط.

سباعي

اضطراريًّا. وأما عُرفًا: فاختصاص الممدوح بنوع من الفضائل أو الفواضل.

واعلم أن النسب بين الحمدين والشكرين والمدحين خمسة عشر، **فالنسبة بين الحمدين العموم والخصوص الوجهي**، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد اللغوي في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان، كما إذا كان كثير العبادة مثلًا، وينفرد الاصطلاحي في الاعتقاد القلبي في مقابلة إحسان.

ثم هي بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي كذلك، لأن الشكر اللغوي عين الحمد الاصطلاحي. **ثم هي بين الحمد اللغوي والشكر الاصطلاحي** عموم وخصوص مطلق، لأن كل شكر عرفي حمد لغةً، لأنه صرف جميع الأعضاء ومن جملة ذلك اللسان الذي هو حمد لغةً.

ثم هي بين الحمد اللغوي والمدح اللغوي عموم وخصوص مطلق، لأن الحمد اللغوي لابد أن يكون اختياريًّا. وأما المدح لغةً أعم من أن يكون اختياريًّا أو اضطراريًّا.

ثم هي بين الحمد لغةً والمدح اصطلاحًا كذلك، يجتمعان في ثناءٍ بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيثُ إنه ثناء بلسان يُقال له حمد لغةً، ومن حيثُ إنه في مقابلة إحسان مدح عُرفًا، لأنه نوع من

صاوي

قوله: (وبكونه... إلخ): علة ثانية لأخصيته. والحاصل أن الشرح ذكر الحمد اللغوي والعرفي والشكر اللغوي والعرفي، ولم يذكر المدح بقسميه، ونذكره تتميمًا للفائدة، فالمدح لغة هو الثناء باللسان على وصف غير اختياري. وعرفًا فعل ينبئ عن تعظيم الشخص بسبب اتصافه بصفة كمال، فمجموعها ستة من ضرب ثلاثة، وهي الشكر والحمد والمدح في اثنين وهما اللغوي

بصيلة

مبحث النسب: **(فالمدح لغة هو الثناء باللسان على وصف غير اختياري)**: أي على الفعل الجميل، سواء كان اختياريًّا أو اضطراريًّا. والمدح الاصطلاحي: اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل أو الفواضل. واعلم وفقني الله وإياك للصواب أن **النسبة بين الحمدين العموم والخصوص الوجهين**، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد اللغوي في ثناء

بخيت

....

....

سباعي

الفواضل. وينفرد المدح العرفي فيما إذا كان ثناءً بغير لسان في مقابلة شيء من الفضائل، وهو ثبوت العلم له، وهو من النعم القاصرة بخلاف الفواضل، فإنها من النعم المتعدية كالكرم، فإنه لا يُوصَف به إلا إذا تعدىٰ أثره للغير، بخلاف العلم فيُوصَف به وإن لم يتعد أثره للغير، بأن كان لم يُعلِّم أحدًا مسألةً كالقطب، فإنه كان عالـمًا مدققًا، ومع ذلك لم يعلِّم أحدًا مسألة، ومع ذلك يوصَف بالعلم.

ثم النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي الترادف، والنسبة بينه وبين العرفي عموم وخصوص مطلق يجتمعان فيما إذا صرف جميع ما أنعم الله به عليه في مقابلة نعمة، فمن حيثُ صرفُ جميع الجوارح يُعدُّ شكرًا عرفًا، ومن حيثُ إن ذلك في مقابلة نعمة حمدٌ عرفًا. وينفرد الحمد العرفي في صرف البعض

صاوي

والعرفي، والنسب بينها خمسة عشر، وذلك لأنك تأخذ الشكر العرفي مع كل واحد يحصل خمس نسب هي العموم والخصوص المطلق، وتأخذ الشكر اللغوي مع غير الشكر العرفي يحصل أربع نسب، فإن كان مع الحمد الاصطلاحي فالترادف؛ وإن كان مع الحمد اللغوي أو المدح اللغوي، فالعموم والخصوص من وجه؛ وإن كان مع المدح العرفي فالعموم والخصوص المطلق. وتأخذ الحمد اللغوي مع غير الشكر بقسميه يحصل ثلاث نسب، فإن كان مع الحمد العرفي فالعموم والخصوص الوجهي؛ وإن كان مع المدح بقسميه، فالعموم والخصوص المطلق، وتأخذ الحمد العرفي مع غير الشكر بقسميه والحمد اللغوي يحصل نسبتان هما العموم والخصوص المطلق. وتأخذ المدح اللغوي مع العرفي وبينهما العموم والخصوص المطلق، تأمل.

بصيلة

بلسان لا في مقابلة إحسان، كما إذا كان كثير العبادة مثلًا، وينفرد الاصطلاحي في الاعتقاد القلبي في مقابلة إحسان. ثم هي بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي كذلك، لأن الشكر اللغوي يعني الحمد الاصطلاحي. ثم هي بين الحمد اللغوي والشكر الاصطلاحي عموم وخصوص مطلق، لأن كل شكر عرفي حمد لغةً، لأنه صرف جميع الأعضاء الذي هو الشكر العرفي، من جملة ذلك اللسان الذي هو حمد لغة.

بخيت

....

....

سباعي

في مقابلة نعمة. وهو بينه وبين المدح لغةً عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيث إنه ثناءٌ بلسان مدح لغةً، ومن حيث إنه في مقابلة إحسان حمد عرفًا. وينفرد المدح لغةً في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد العرفي في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان.

وهي بينه وبين المدح عرفًا عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناء في مقابلة جميل اختياري، فيُقال له حمد، لأنه في مقابلة نعمة، ومدح عرفًا لأنه من الفواضل. وينفرد المدح العرفي فيما إذا اعتقدت أنه عالِم، فقد وصفته بنوع من الفضائل، لأنه ليس بمتعدٍ، فيُقال له مدح عرفًا دون الحمد العرفي.

وهي بين الشكر اللغوي والعرفي العموم والخصوص المطلق، يجتمعان في صرف جميع الجوارح في مقابلة نعمة، وينفرد اللغوي في صرف البعض في مقابلة نعمة. وهي بينه وبين المدح اللغوي عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في ثناءٍ بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيث إنه ثناءٌ بلسان مدح لغةً، ومن حيثُ إنه في مقابلة نعمة شكر لغةً.

وينفرد المدح اللغوي في ثناءٍ بلسان لا في مقابلة إحسان، وينفرد الشكر اللغوي في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان.

صاوي

....

بصيلة

ثم هي بين الحمد اللغوي والمدح اللغوي عموم وخصوص مطلق، لأن الحمد اللغوي لابد أن يكون اختياريًا. وأما المدح لغة أعم من أن يكون اختياريًّا أو اضطراريًا.

ثم هي بين الحمد لغة والمدح اصطلاحًا كذلك، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيثُ إنه ثناء بلسان يُقال له حمد لغة، ومن حيثُ إنه في مقابلة إحسان مدح عرفًا، لأنه نوع من الفواضل. وينفرد المدح العرفي فيما إذا كان ثناء بغير لسان في مقابلة شيء من الفضائل، كما إذا اعتقدت عظمته لكونه عالـمًا، فهذا مدح عرفي فقط، لأنه وصف بنوع من الفضائل وهو ثبوت العلم

بخيت

....

....

سباعي

وهي بينه وبين المدح عرفًا عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناء في مقابلة نعمة وفعل اختياري كغدوة مثلًا، فمن حيثُ إنه في مقابلة نعمة وهي القدرة يقال له شكر لغةً، ومن حيثُ إن تلك الغدوة من الفواضل يقال له مدح عرفًا. وينفرد المدح العرفي في ثناء في مقابلة شيء من الفضائل كاعتقاد عالمية زيد مثلًا.

والنسبة بين الشكر العرفي والمدح اللغوي عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في صرف جميع الجوارح، فصرف الجميع شكر عرفًا، ومن جملة ذلك اللسان فهو مدح لغةً. وينفرد المدح لغةً في ثناء بلسان فقط. وهي بينه وبين المدح عرفًا كذلك -أي عموم وخصوص مطلق- يجتمعان في صرف جميع الجوارح في مقابلة إنعام، فصرف جميع الجوارح شكر عرفًا. وينفرد المدح العرفي في صرف البعض في مقابلة نعمة.

صاوي

....

بصيلة

له، وهو من النعم القاصرة، بخلاف الفواضل كالكرم، فإنها من النعم المتعدية.

ثم النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي الترادف، والنسبة بينه وبين الشكر العرفي في عموم وخصوص مطلق، فيجتمعان فيما إذا صرف ما أنعم الله به عليه في مقابلة نعمة، فمن حيث صرف وجميع الجوارح يعد شكرًا عرفًا، ومن حيثُ إن ذلك في مقابلة نعمة يعد حمدًا عرفًا، وينفرد الحمد العرفي في صرف البعض في مقابلة نعمة. وهي بينه وبين المدح لغة عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيثُ إنه ثناء بلسان مدح لغة، ومن حيث إنه في مقابلة إحسان حمد عرفًا. وينفرد المدح لغة في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد العرفي في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان.

وهي بينه وبين المدح عرفًا عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناء مقابلة جميل اختياري،

بخيت

....

....

سباعي

وهي بين المدحين عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناءٍ بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيثُ إنه ثناء بلسان مدح لغةً، ومن حيثُ إنه في مقابلة إحسان مدح عرفًا، لأنه من الفواضل كما تقدم. وينفرد المدح عرفًا في ثناء بغير لسان في مقابلة شئ من الفضائل كالعلم مثلًا. احفظ هذا التوجيه فإنه حسَن إن شاء الله تعالى.

صاوي

....

بصيلة

فيُقال له حمد، لأنه في مقابلة نعمة، ومدح عرفًا، لأنه من الفواضل. وينفرد المدح العرفي فيما إذا اعتقد أنه عالِم، فقد وصفته بنوع من الفضائل، لأنه ليس بمتعدٍ، فيُقال له مدح عرفًا، دون الحمد العرفي.

وهي بين **الشكر اللغوي والعرفي** العموم والخصوص المطلق، يجتمعان في صرف جميع الجوارح في مقابلة نعمة، وينفرد اللغوي في صرف البعض في مقابلة نعمة. **وهي بينه وبين المدح اللغوي** عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيثُ إنه ثناء بلسان مدح لغة، ومن حيثُ إنه في مقابلة نعمة شكر لغة. وينفرد المدح اللغوي في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان، وينفرد الشكر اللغوي في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان. **وهي بينه وبين المدح عرفًا** عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناء في مقابلة نعمة، وفعل اختياري كقدرة مثلًا، فمن حيثُ إنه في مقابلة نعمة وهي القدرة يقال له شكر لغة، ومن حيث إن تلك القدرة من الفواضل يُقال له مدح عرفًا. وينفرد المدح العرفي في ثناء في مقابلة شيء من الفضائل، كاعتقاد عالمية زيد مثلًا.

والنسبة بين **الشكر العرفي والمدح اللغوي** عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في صرف جميع الجوارح، فصرف الجميع شكر عرفًا، ومن جملة ذلك اللسان فهو مدح لغة. وينفرد المدح لغة في ثناء بلسان فقط. **وهي بينه وبين المدح عرفًا كذلك**، أي عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في صرف جميع الجوراح في مقابلة إنعام، فصرف جميع الجوراح شكر عرفًا. وينفرد المدح العرفي في صرف البعض في

بخيت

....

(العلي) من العلو، وهو الرفعة، فأصله: عَلِيْو، اجتمعت الياء والواو، وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء، وأدغمت فيها الياء. وعلوُّه تعالى معنوي، عبارة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص، فيتضمن اتصافه تعالى بجميع صفات السُّلوب..........................

سباعي

قوله: (العليّ): اسم من أسمائه تعالى، وهو من أمهات الأسماء، وفيه سر يتصرف في الكائنات لا يعلمه إلا الله تعالى، وكذا كل اسم من أسمائه تعالى، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعم: ٥٩] أي أسرار يظهر بها المغيبات، فمنها ما يقتضي إحياء الميت، ومنها ما يقتضي إماتة الحي وهكذا. وأشار الشارح إلى ما يتضمنه هذا الاسم. قوله: (عبارة عن تنزيهه... إلخ): أي تقديسه وتطهيره عن كل نقص لا يليق به سبحانه وتعالى.

قوله: (صفات السلوب): يعني أن مدلول كل واحدة منها عدم أمر لا يليق به تعالى، وليس

صاوي

قوله: (فأصله): مفرَّع على قوله: «من العلو» أي فلامه واو. قوله: (عليو): بفتح العين وكسر اللام وسكون الياء. قوله: (فقُلبت الواو ياء... إلخ): هذا على خلاف القاعدة، بل القاعدة أن المدغم هو الذي يُقلب ويرد من جنس المدغم فيه، لكن لما كانت الياء أخف من الواو، قلبت الواو ياءً وأدغمت في الياء ، وتقدم نظيره في تصريف «سيد». قوله: (وعلوه تعالى معنوي): لا حسي لاستحالته عليه تعالى. قوله: (عبارة): أي لفظ معبر به، ويدل به على أنه تعالى منزه. قوله: (فيتضمن): أي فالعلي يتضمن... إلخ.

قوله: (بجميع صفات السلوب): جمع سلب بمعنى نفي.

بصيلة

مقابلة نعمة. وهي بين المدحين عموم وخصوص مطلق، يجتمعان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، فمن حيث إنه ثناء بلسان مدح لغة، ومن حيث إنه في مقابلة إحسان مدح عرفًا، لأنه من الفواضل كما تقدم. وينفرد المدح عرفًا في ثناء بغير لسان في مقابلة شيء من الفضائل، كالعلم مثلًا. احفظ هذا التوجيه وعض عليه بنواجذك، فإنه حسن جدًا. اهـ. من حاشية شيخ مشايخنا الشيخ محمد السباعي.

(وأدغمت في الياء): مقتضى ظاهر عبارة الشارح أن يقول: فأُدغمت الياء فيها، لأن الإدغام وصف الياء الأولى.

بخيت

....

ولك أن تقول: علوُّه تعالىٰ عبارة عن تنزيهه عن كل نقص واتصافه بكل كمال، فيشمل صفات المعاني أيضًا.

(الواحد):..

سباعي

مدلولها صفة موجودة في نفسها، كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني الآتية، فالقِدَم معناه سَلْب وهو نفي سبق العدم علىٰ الوجود، وإن شئتَ قلت: هو نفي الأوليَّة للوجود، والمعنىٰ واحد. والبقاء: نفي لحوق العدم للوجود. والمخالفة للحوادث: نفي المماثلة في الذاتِ والصفات والأفعال. والقيام بالنفسِ: نفي افتقار الذات العليَّة إلىٰ محل، ونفي افتقاره تعالىٰ إلىٰ مخصص. والوحدانية: نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال. وإن شئتَ قلتَ: هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة، ونفي الشريك في الأفعال عمومًا، والمعنىٰ واحد.

قوله: (صفات المعاني): مرادُهم بصفات المعاني الصفاتُ التي هي موجودة في نفسها، سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلًا وسواده، أو قديمة كعلمه تعالىٰ وقدرته، فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تُسمىٰ في الاصطلاح صفة معنىٰ. وأما إن كانت الصفة غير موجودة في نفسها: فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، سُميِّت صفة نفسية، أو حالًا نفسية، ومثالها التحيُّز للجرم وكونه -أي الجرم- قابلًا للأعراض مثلًا؛ وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة، وإنما تجب للذات ما دامت علتها قائمة بالذات، سميت صفة معنوية أو حالًا معنوية، ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلًا.

قوله: (الواحد): يعني أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يَصْدُق مفهوم واجب الوجود إلا علىٰ ذاتٍ واحدة.

صاوي

قوله: (ولك أن تقول): أي في معنىٰ العلي، وهو بهذا المعنىٰ من الأسماء الجامعة.

قوله: (الواحد): ذكر الواحد وما بعده نتيجة معنىٰ العلي.

بصيلة

....

بخيت

....

أي المنزَّه عن الشريك في الذات والصفات والأفعال.

(العالم)...

سباعي

والمشهور في إثبات الوحدانية برهانُ التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وتقريره أنه لو أمكن إلهان، لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد مثلًا والآخر سكونه، لأن كلًّا منهما في نفسهِ أمرٌ ممكن، وكذا تعلُّق الإرادة بكلٍّ منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، أي كون زيد متحركًا ساكنًا في آنٍ واحد، وحينئذ إما أن يحصل الأمران، فيجتمع الضدان أو لا، فيلزم عجز أحدهما، ويلزم منه عجز الآخر، لأن ما جاز على أحد المِثلين يجوز على الآخر، وهو أمارة الحدوث الإمكاني لما فيه من شائبة الاحتياج. فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم -أي التمانع- للمحال، فيكون محالًا. وبهذا اندفع القول بجواز الاتفاق بينهما. والحاصل أن معنى الوحدة في حقِّه تعالى يشتمل على ثلاثة أوجه كما أشار له الشارح: **الأول**: نفي الكثرة في ذاته تعالى، ويُسمَّى نفي الكم المتصل؛ **الثاني**: نفي النظير له جل وعلا في ذاته أو صفة من صفاته، ويُسمَّى نفي الكم المنفصل؛ **الثالث**: انفراده تعالى بالإيجاد والاختراع والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة، فلا مؤثر سواه تعالى في أثرٍ ما عمومًا. قال تعالى عز من قائل ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[البقرة: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]، فهو منزَّه عن الضدِ والندِّ.

قوله: (العالم): أي علمًا واجبًا يتعلق بأقسام الحكم العقلي. والعلم صفة ينكشف بها ما يتعلق

صاوي

قوله: (المنزه عن الشريك): أي ففي الوحدانية نفي الكموم الخمسة المشهورة.

قوله: (العالم بما يكون): أي المحيط علمه أزلًا بالمستقبلات.

بصيلة

(ففي الوحدانية نفي الكموم الخمسة المشهورة): يعني: نفي الكم المتصل في الذات، والكم المنفصل فيها، والكم المتصل في الصفات، والمنفصل فيها، والكم المنفصل في الأفعال.

بخيت

....

بما يكون وما لا يكون وبما هو كائن، أي موجود.

(الفرد) أي الواحد ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا. (الغني) عن كل شيء، فلا يفتقر إلى محل ولا

سباعي

به انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجهٍ من الوجوه. فمعنى قولهم: «يتعلق بأقسام الحكم العقلي» أن جميع الأمور منكشفة بعلمه تعالى ومتضحة أزلًا وأبدًا بلا تأمل ولا استدلال اتضاحًا لا يمكن أن تكون في نفس الأمر على خِلاف ما علمه جلَّ وعلا.

قوله: (بما يكون... إلخ): اعلم أن مذهب أهل الحق أن كلَّ ما أراده تعالى فهو كائنٌ، وكل كائن فهو مراد له تعالى وإن لم يكن مرضيًا له تعالى ولا مأمورًا به. وهذا ما اشتُهر عن السلف، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وخالفت المعتزلة في الأصلين، فذهبوا إلى أنه أراد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة، ولكن ما وقع مراده، ووقع منهم الكفر والمعاصي، ولكن ما أرادها. ولا شك أن ما ذهبوا إليه باطل ومردود عليهم قبَّحهم الله.

قوله: (وما لا يكون): إما لاستحالته كالشريك، وإما لجوازه ولكن تعلق علمه بأنه لا يُوجد.

قوله: (أي موجود): تفسير لكائن.

قوله: (الفرد): هو بمعنى الواحد، وتقدم توضيحه. قوله: (الغنيّ عن كل شيء): أي كل ما سِواه، وكل ما سواه مفتقرٌ إليه. وقد أشار الشارح إلى ما يتضمنه هذا الاسم بقوله: «فالغنى المطلق... إلخ» إذ لا يكون غنيًا إلا وهو متصف بصفات الكمالات ومنزَّه عن النقائص، وإلا احتاج

صاوي

وقوله: (وما لا يكون): أي من المستحيلات والجائزات. وقوله: (وبما هو كائن): أي من الواجبات والجائزات.

قوله: (أي الواحد... إلخ): فيكون الفرد مرادفًا للواحد. قوله: (فلا يفتقر إلى محل): أي لقيامه بنفسه، فليس صفة تقوم بمحل، ولا حادثًا يحتاج لموجِد، ولا عاجزًا يفتقر لمعين. وعطف «الوزير» على

بصيلة

(الوزير... إلخ): يُجمع على وزر، مأخوذ من الوِزر -بكسر الواو- أي الثقل، وهو الأمر

بخيت

....

مخصص ولا معين ولا وزير ولا غير ذلك، فالغنى المطلق يتضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات السلبية والكمالية. (الماجد) قيل: معناه: الكريم الواسع العطاء. وقيل: الشريف العظيم. ولا يخفى ما في هذا البيت من براعة الاستهلال..

سباعي

إلى من يكمّله. وبالجملة فقد قامت البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بالصفات الكمالية التي لا يُحاط بها، وعُلِمَ قيامه جل وعلا بنفسه، واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال، «فكل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك»، واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته تعالى للحوادث. والعجز بعد هذا عن الإدراك واجب، ولا يعرف اللهَ إلا اللهُ جلَّ وعلا، ولله در القائل حيث قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسرحت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلَّا واضعًا كف حائر ... على ذقن أو قارعًا سن نادم

قوله: (الماجد): هو أخصُّ مما قبله. قوله: (وقيل: الشريف... إلخ): معناه يرجِع إلى تنزيهه عن النقائص واتصافه بجميع الكمالات. قوله: (براعة... إلخ): مِن برع الرجل إذا فاق أقرانه. والاستهلال: الظهور، يُقال: استهل المولود صارخًا، أي خرج وظهر صارخًا، والمراد هنا تفوق المبدأ وظهوره على غيره إذا خلا الغير عنها، وهي موجودة هنا حيثُ أتى في أول كلامه بـ«العليّ»،

صاوي

المعين مرادف. قوله: (ولا غير ذلك): أي من كل ما يفتقر له الحوادث. قوله: (فالغنى المطلق): مفرع على ما فسر به الغنى، أي فالغنى في حقه مطلق، وهو يتضمن اتصافه... إلخ، فهو من الأسماء الجامعة.

قوله: (قيل: معناه الكريم... إلخ): أي فيكون من الأسماء الجمالية. وقوله: (وقيل الشريف... إلخ): أي فيكون من الأسماء الجامعة. وعلى كلٍّ هو نتيجة الاسم الذي قبله.

قوله: (من براعة الاستهلال): أي لأن هذه الأسماء تشعر بالتوحيد الذي هو شارع فيه لتضمنها العقائد. وبراعة الاستهلال هي أن يذكر المؤلف أو غيره في أول كلامه ما يدل على مقصوده.

بصيلة

الشاق، فسمي الوزير وزيرًا لتحمله ثقل الملك، أي ما يشق عليه، أو من المؤازرة، وهي المعاونة، لمعاونته للملك. وعليه فعطفه على ما قبله عطف ملزوم على لازم أو مرادف.

بخيت

....

(وأفضل) أي أتم (الصلاة)..

سباعي

وهو من صفات السلوب فقط، أو مع الكمال كما أشار له في تقرير «العليّ»، وكذلك «الواحد».

قوله: **(وأفضل الصلاة)**: قيل: هي في أصل اللغة الدعاء، وهو الراجح. وقيل: معناها العطف. وإذا أُسنِدَت إلى الله كان معناها الدعاء، والمراد لازمه وهو التفضُّل والإحسان. وإن أضيفت إلى البشر فالمراد حقيقة الدعاء. وقيل: إن الصلاة والرحمة معناها واحد. وقيل: إنهما متغايرتان بدليل العطف في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾[البقرة: ١٥٧]، وهو الأليق بالمقام، فالصلاة أفضل لأن معناها عطيَّة مقرونة بتعظيم وتبجيل، فهي أخصُّ من مطلق رحمة، ولذلك لا

صاوي

والبراعة من برع، إذا تفوق على غيره، والاستهلال الظهور.

قوله: **(أفضل الصلاة... إلخ)**: لما حمد الله تعالى شكرًا للنعمة، صلَّى على حبيبه ﷺ لأنه الواسطة لنا في جميع النعم، أداءً لبعض ما يجب له ﷺ، وعملًا بقوله عليه الصلاة والسلام: «كل كلام لا يذكر الله فيه، فيبدأ به وبالصلاة عليَّ فهو أقطع ممحوق من كل بركة».

والجملة خبرية لفظًا إنشائية معنى، فالمقصود بها إنشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمد ﷺ ويشرفه ويحييه بتحية لائقة به كما يحيي بعضنا بعضًا. ولا يجوز أن تكون خبرية لفظًا ومعنى، لأن المخبر بأن الله صلى عليه أي أنعم عليه لم يكن مصليًا أي داعيًا بأن الله يعظمه، إلا على قول من يقول: إن المراد من الصلاة التعظيم أو إنها موضوعة للقدر المشترك، وهو الاعتناء بالمصلَّى عليه، فيجوز أن تكون خبرية لفظًا ومعنى، لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه ﷺ واعتنى به، وهو خلاف التحقيق.

بصيلة

مبحث الصلاة: **(فيجوز أن تكون خبرية لفظًا ومعنى)**: هو قول يس. قال العلامة الأمير: قد أغرب الشيخ يس حيث جوَّز خبرية المعنى زاعمًا أن القصد مجرد الاعتناء والتعظيم، والثواب في ذلك لا يتوقف على نية الإنشائية الملاحظة حيث اشتهر، كما يفيده الحطاب على الشيخ خليل. اهـ.

وقوله: **(لأن القصد هو الاعتناء بشأن المصلَّى عليه)**: رده الأمير بأن القصد اعتناء خاص به ﷺ. يدل

بخيت

....

وهي لغة: الدعاء بخير، فإذا أُضيفت إليه تعالى كان معناها زيادة الإنعام المقرون بالتعظيم والتبجيل

سباعي

يجوز لأحد أن يقول اللهمَّ ارحم النبي إلا أن تكون وردت بذلك صيغة، فيُقال تبعًا لتلك الصيغة.

ثم اعلم أن الصلاة مشتقة من الصِلة، وأصل صلة وَصْل بوزن وَعْد، حُذِفت الواو وعُوضت عنها هاء التأنيث، وأصل صلاة وصْلَة بوزن فَعْلَة، فالواو فاء الكلمة، والصاد عينها، واللام لامها، دخلها القلب المكاني فجُعلت فاء الكلمة بعد لامها، فصارت صلوَة بوزن علفَة، ثم يُقال: تحركت الواو وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفًا، فصارت صلاة، ولا يضر اجتماع إعلالين في كلمة واحدة، بل ولا أكثر من ذلك. قال النووي: لأنها وصلة بين العبد وربه، فهي من الوصل. ثم لما عدل عن المصدر في الصلاة عدل عنه في السلام للمناسبة. قال الحطَّاب: لم يُسمع في الصلاة الشرعية ولا في الصلاة على خير البرية تصلية أصلًا، وليس كما قال، بل هو موجود في شرح الفاسي على «الدلائل»، وفي شرح الشيخ عبد الباقي على خطبة خليل، وأن ثعلبًا أثبت التعبير بها وأنشد شعرًا:

هجرت القِيان وعزف القِيان ... وأدمنت تصليةً وابتهالًا

وأثنى على النبيِّ عقب الثناء على الله، لأنه الواسطة في كلِّ خيرٍ وصل إلينا. **قوله: (معناه)**: أي الدعاء، وهي نسخة المؤلف بالتذكير. وعلى التأنيث -أي الصلاة- والأولى أوضح.

صاوي

قوله: (الدعاء بخير): أي بأي لفظ كان. **قوله: (فإذا أضيفت إلى الله)**: أي نُسبت له. **وقوله: (المقرونة بالتعظيم... إلخ)**: أي بالنسبة لصلاة الله على الأنبياء. وأما صلاة الله على غيرهم فمعناها أصل الرحمة والإنعام. وأما إن أضيفت لغير الله من سائر المخلوقات فهي على معناها الأصلي وهو

بصيلة

لذلك الحديث الوارد في كيفية تعليم الصلاة عليه ﷺ أي لما قالوا له: «أمرنا الله أن نصلي عليك، فكيف نصلي عليك؟ فقال: قولوا: اللهم صل على محمد... إلخ». **(فمعناها أصل الرحمة والإنعام)**: أي لأن معناها اللغوي الذي هو الدعاء لا يليق به سبحانه وتعالى، لأن الدعاء معناه الطلب للغير، مع كونه أعلى من الطالب، وهو مستحيل عليه تعالى، لأنه أعلى من كل شيء.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

الدعاء بخير. وقد اختُلف في الصلاة هل هي مشترك لفظي تعدد وضعه وهو قول الجمهور، واختار ابن هشام في مغنيه أنها من المشترك المعنوي قائلًا: الصواب عندي أن الصلاة لغة بمعنىٰ واحد، وهو العطف، ثم العطف بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ الرحمة، وإلىٰ الملائكة الاستغفار، وإلىٰ الآدميين دعاء بعضهم لبعض. وفي المقام كلام طويل انظره في حاشية شيخنا الأمير علىٰ عبد السلام.

بصيلة

(**وقد اختُلف في الصلاة هل هي مشترك لفظي... إلخ**): حاصل المقام أن الجمهور قالوا: الصلاة بالنسبة لله الرحمة، وبالنسبة للملائكة الاستغفار، وبالنسبة لغيرهم الدعاء، ولو كان الغير حجرًا أو مدرًا. وعليه فهي من المشترك اللفظي، لأن اللفظ إذًا متحد، والوضع والمعنىٰ متعددان، لأنها موضوعة للرحمة بوضع، وللاستغفار بوضع، وللدعاء بوضع، كما هو ضابط الاشتراك اللفظي. وابن هشام قال: إن الصلاة معناها العطف، وهو بالنسبة لله الرحمة، وللملائكة الاستغفار، وللآدميين وغيرهم الدعاء. وعليه فهي من قبيل المشترك المعنوي، وضابطه: أن يتحد اللفظ والمعنىٰ، ويكون للمعنىٰ أفراد مشتركة فيه، كما في لفظ أسد، فإنه واحد ومعناه واحد، ولكن له أفراد مندرجة تحته، وكما في لفظ صلاة... إلىٰ أن قال: وأما قول الجماعة -يعني الجمهور- فبعيد من جهات: إحداها: اقتضاؤه الاشتراك، والأصل عدمه لما فيه من الإلباس، حتىٰ إن قومًا نفوه. ثم إن المثبتين له يقولون: متىٰ عارضه غيره مما يخالف الأصل كالمجاز قُدم عليه. الثانية: أنا لا نعرف في العربية فعلًا واحدًا يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقيًّا. الثالثة: أن الرحمة فعلها متعدٍ، والصلاة فعلها قاصر، ولا يجب تفسير القاصر بالمتعدي. والرابعة: أنه لو قيل مكان «صلىٰ الله عليه وسلم»: دعا عليه، انعكس المعنىٰ، وحق المترادفين صحة حلول كل منهما محل الآخر. اهـ. كلام «المغني». ورد البدر الدماميني عليه الجهة الثانية بأنه يُقال: أَرَض الرجل، بمعنىٰ أوعك أو زكم، وأَرَض الجِذع

بخيت

....

(والتسليم) أي التحية (على النبي)..

سباعي

قوله: (أي التحية): أي السلام الجميل من الله لله. وقيل: معناه التعظيم والتبجيل. وهو المراد هنا. وأما تفسيره بالسلامة من الآفات والنقائص، ففيه نظر لوجوب العصمة الدائمة له ﷺ، والحفظ من الناس لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]. وبالجملة فالسلام له سبع معانٍ: يُطلَق على التحية، والسلامة من الآفات والنقائص، والاستسلام، واسم الله تعالى، واسم شجر، والبراءة من العيوب. وقد علمت المراد منها.

قوله: (على النبيّ): ويُجمع على أنبياء، قال الجوهري: لأن الهمز لما أُبدل وأُلزم الإبدال جُمع

صاوي

قوله: (أي التحية): أي من الله ومن العباد، فتحية الله تعظيمه لنبيه بالكلام القديم كما يحيي أحدنا ضيفه، ومن المخلوقات طلب ذلك من الله تعالى.

قوله: (على النبي): إن قلت: إن الدعاء إن كان بخير تعدى باللام، وإن كان بشر تعدى بعلى؛ أجيب بأنه ضمن الصلاة معنى العطف، وهو يتعدى بعلى. والحق في الجواب أن يُقال: محل ذلك

بصيلة

بمعنى: أكلته الأرضة، وهي دويبة تأكل الخشب، والإسناد حقيقي فيهما. ويُقال: كثأ اللبن -بمثلثة وهمزة- إذا ارتفع فوق الماء وصفا الماء تحته، ويُسند للنبت بمعنى طلع أو غلظ، أو أطال أو التف. ويُقال أيضًا: قَمُؤَ الرجل بمعنى ذل وصغر، وقمؤت الماشية بمعنى سمنت. ومن تتبع وجد كثيرًا. اهـ.

ثم ما ذكره في الجهة الرابعة بقوله: «وحق المترادفين.... إلخ» غير متفق عليه، بل بعضهم لم يره، وبعضهم أوجبه. نعم ما ذكره ابن هشام أنسب بانتظام الآية، إذ يحمل معناها على المشهور إن الله يرحم، وملائكته يستغفرون، يا أيها الذين آمنوا ادعوا. وهذا لا يحسن في مقام طلب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة. ولما استشعر هذا بعضهم التزم أن معناها الدعاء مطلقًا، وكأنَّ المولى يدعو ذاته بإيصال الخير. وأنت خبير بأن القول بأنه اقتداء في مطلق الاعتناء خير من هذا الكلام الهائل وإن نقله الشمني. اهـ. ملخصًا من الأمير وغيره.

بخيت

....

المعهود عند الإطلاق، وهو سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ.

والنبي: إنسان...

سباعي

جَمعَ ما أصلُ لامِه حرفُ علة، كشقيٍّ وأشقياء، وعلى نُبَآء ككرماء، وعلى أنباء كشهيد وأشهاد وعلى نبيئين جمع سلامة. **قوله: (المعهود)**: إشارة إلى أن «أل» فيه للعهد العلمي الذهني، فلا يصح جعلها للجنس أو الاستغراق. **قوله: (ابن عبد الله بن عبد المطلب)**: بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كِلاب بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر، وهو قريش، انتهى إلى هنا. انظر «المولد» لأستاذنا المؤلف وغيره.

قوله: (إنسان): أي فلا يكون النبيُّ من الجنّ. وأما قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فالمعنى من أحدكم على حد ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا﴾ [الرحمن: ٢٢] أي من أحدهما ﴿اللُّؤْلُؤُ

صاوي

ما لم يكن بعنوان الصلاة والسلام، فإن كان به تعين تعديته بعلى، للفرق بين صليت له وصليت عليه، وسلمت له وسلمت عليه، فلو تعدى باللام لأوهم معنى فاسدًا، لأن صليت له معناه عبدته، وسلمت له معناه فوضت له الأمر، ولأنه خلاف الوارد في القرآن والأحاديث. **قوله: (المعهود)**: أي فـ«أل» في النبي للعهد العلمي. **قوله: (والنبي)**: شروع في معناه اصطلاحًا. وأما معناه لغة فسيأتي. **قوله: (إنسان)**: أي لا جن ولا ملك.

بصيلة

قوله: (ضَمَّن الصلاة معنى العطف... إلخ): أو يُقال: لما كانت الصلاة متمكنة من النبي ﷺ كتمكن المستعلي من المستعلى عليه، عداها بعلى، وآثر التعبير بالنبوة على الرسالة، مع أن المبحوث عنه في الرسالة وما جاء به الرسول، لترادفهما على قول، أو لكثرة استعمال النبوة، ولأن «أل» للعهد الذهني. وفي الأخير جواب عن سؤال حاصله: أن لفظ النبي لا يفيد تحقيقه عليه الصلاة والسلام بالصلاة والسلام، مع أن المقصود تحقيقه، وهو معنى قول الشارح: **(المعهود عند الإطلاق... إلخ)**.

(لا جن ولا ملك): اعلم أن إنسانًا إما مأخوذ من النَّوس، وهو التحرك، يُقال: ناس إذا تحرك

بخيت

....

سباعي

وَٱلْمَرْجَانُ ﴾ [الرحمن: ٢٢].

قوله: (ذَكَر): أي فلا يكون أنثى ولا خنثى لشرف مقام النبوَّة، وما قيل من أن مريم نبيّة فضعيف، والحق أنها صِدِّيقة، كما قال تعالى: ﴿وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ﴾[المائدة: ٧٥]. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧] المقتضي أنها نبية لاختصاص الوحي بالأنبياء، فالمراد بالوحي الأمرُ على حد ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] أمرتهم على لسان عيسى... إلخ، أو الإلهام على حد ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨].

صاوي

وقوله: (ذكر): أي لا أنثى. وحقه أن يزيد حرًّا قال صاحب «بدء الأمالي»:

بصيلة

فيشمل الجن والملك؛ وإما مأخوذ من الأُنس، فيختص ببني آدم. فعلى الأخذ الأول نحتاج إلى أن نزيد في التعريف من بني آدم، لإخراج الجن والملائكة. وعلى الأخذ الثاني فلا نحتاج لزيادة هذا القيد، لأنهما غير داخلين، فلا نحتاج لإخراجهما. فقول الأستاذ المحشي: «لا جن ولا ملك» إن كان مراده عدم دخولهما، لأخذه من الأُنس فظاهر؛ وإن كان مراده أنهما خرجا بلفظ «إنسان» فلا يظهر، لأن دخولهما إنما يكون على القول بأنه مأخوذ من النوس كما علمت، فكيف يكون الخروج به؟! ولعل مراد الأستاذ الأول.

(أي لا أنثى): أي بناء على أن يُقال لها إنسان. قال بعضهم: المرأة يُقال لها إنسانة، كقول القائل:

لقد كستني في الهوى	ملابس الصب الغزل
إنسانة فتانة	بدر الدجى منها خجل

فتحصل أن النبي لا يكون أنثى ولا خنثى، لشرف مقام النبوة. وأما قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧] المقتضي أنها نبية لاختصاص الوحي بالأنبياء، فالمراد بالوحي الأمر على حد ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] أي أمرتهم على لسان عيسى، أو الإلهام على حد ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى

بخيت

أُوحي إليه بشرع - أي أحكام - سواء أُمر بتبليغها - أي إيصالها للمكلفين - أم لا، فإن أُمر بذلك فرسول أيضًا، فالنبي أعم من الرسول.........................

سباعي

قوله: (أُوحِي): أي أُخبر في سرٍّ وخفاء. وقوله: (أي أحكام): تفسيرٌ، وسواء كانت تلك الأحكام ناسخةً لما قبلها أو لا، كانت بكتاب أو لا. قوله: (أعم): أي فكل رسولٍ نبيٌّ ولا عكس.

صاوي

وما كانت نبيًا قط أنثى ... ولا عبد وشخص ذو افتعال

قوله: (أوحي): الوحي هو الإرسال من الله لعبده بالأحكام. وهو أقسام، فيكون تارة بواسطة ملك كجبريل، وتارة بمكالمة من الله تعالى من غير واسطة كما وقع لموسى، وتارة بإلهام يقع في القلب، وتارة بالمنام.

قوله: (فالنبي أعم من الرسول): أي فيلزم من كونه رسولًا أن يكون نبيًّا ولا عكس، ولا يلزم أن

بصيلة

ٱلنَّحۡلِ ﴾ [النحل: ٦٨]. وكذلك لا يكون النبي من الجن. وأما قوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فالمعنى من أحدكم على حد ﴿ يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ ﴾ [الرحمن: ٢٢] أي من أحدهما. ولا من الملك. قال المحقق الأمير: والحكمة أن الإرسال اختبار، وإنما يكون ببعضهم، كما قالوا: ﴿ أَبَشَرٗا مِّنَّا وَٰحِدٗا نَّتَّبِعُهُۥٓ ﴾ [القمر: ٢٤]، قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ ﴾ [الأنعام: ٩]. وأيضًا عامة الخلق لا يناسبهم إرسال الروحاني المحض، على إشارة قوله تعالى: ﴿ لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴾ [الإسراء: ٩٥].

(وما كانت نبيًّا... البيت): فقوله: «ولا عبد» أي ولا يرد لقمان، لأنه كان تلميذ الألف نبي، فكان تلميذ الأنبياء لا نبيًّا. و(ذو افتعال): أي فعل قبيح.

(ولا عكس... إلخ): عكس بعضهم قال: لأن الرسل تكون من الملائكة، ولظاهر قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ﴾ [مريم: ٥١]. وقال السعد في «المقاصد»: متساويان. وعليه ظاهر قوله ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ ﴾ [الحج: ٥٢] من حيث تعلق الإرسال بهما. وقيل: الرسول من

بخيت

....

وأصله: نبيء بالهمزة كما يدل عليه رواية قراءته بالهمز في التشهد، فقُلبت الهمزة ياء، من النبأ، وهو الخبر، بمعنى المفعول كما يدل عليه التعريف المتقدم، أي إن الله تعالى قد أخبره بأحكام. ويحتمل أن يكون بمعنى فاعل، أي إنه مخبر عن الله تعالى. ويحتمل أن أصله «نبيو» من النبوة، أي الرفعة،

سباعي

قوله: (نبيء): بوزن فعيل، فالنون فاء الكلمة، والباء عينها، والهمزة لامها، ثم سُهِّل بقلبِ الهمزة ياء. قوله: (في التشهد): إنما خصّه بالذكرِ مع أن القرآن فيه النبيء بالهمز أيضًا، لأن التشهد يعرفه من يحفظ القرآن ومن لا يحفظه. ويُطلق النبيء كما في ««القاموس»» على الخارج من بلدة إلى أخرى، كما ورد أنه جاء أعرابي إلى النبي وقال له: السلام عليك يا نبيء الله. فقال له عليه الصلاة والسلام: لا تنبذ باسمي. فعلم النبي أنه أراد بذلك الخارج من مكة إلى المدينة. قوله: **(أي الرفعة)**: أي وإن كان فسَّرها في ««القاموس»» بأنها المكان المرتفع، لأنه يُؤخذ منها، فلا ينافي أن أصلها الرِّفعة،

صاوي

يكون له كتاب وهذا هو المشهور. وقيل: النبي والرسول مترادفان. وقيل: الرسول من كان له شرع جديد وكتاب. **فإن قلت**: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج: ٧٥] يفيد أن الرسل يكونون من الملائكة أيضًا، وهو خلاف التعريف؛ أُجيب بأن الرسول المعرَّف هنا هو الذي يبلغ الأمم. وأما رسل الملائكة فهم لتبليغ بعضهم بعضًا، ولتبليغ رسل البشر، فالموضوع مختلف.

قوله: (من النبأ وهو الخبر): أي فهو المعنى اللغوي. وعليه فمعنى النبي لغة: المخبر. قوله: (بمعنى المفعول): أي فنبي بمعنى مُنبَأ -بفتح الباء- أي مخبر. قوله: **(كما يدل عليه التعريف المتقدم)**: أي حيثُ قيل فيه: أوحي إليه. قوله: **(بمعنى الفاعل)**: أي فنبئ بمعنى مُنبِئ -بكسر الباء- أي مخبر، لأنه مأمور بالتبليغ والإخبار. **إن قلت**: إنه إن لم يكن رسولًا فليس مأمورًا بالإخبار، فلا تظهر التسمية حينئذ؛ أُجيب بأنه مأمور بإخبار الناس أنه نبي ليُحترم. قوله: (من النبوة): أي فمعنى النبي لغة: المرتفع أو الرافع.

بصيلة

أُوحي إليه بواسطة الملك، والنبي بإلهام أو منام. وجعل الشعراني في «اليواقيت والجواهر» بينهما عمومًا وجهيًّا، يجتمعان إن خُص بأحكام وأُمر بتبليغ أحكام، فإن لم يؤمر بتبليغ أصلًا فنبي فقط،

بخيت

....

قلبت الواو ياء لما مر، وأدغمت فيها الياء، بمعنىٰ مرفوع الرتبة، أي مرتفعها، فهو بمعنىٰ المفعول أو الفاعل أيضًا. (المصطفى) اسم مفعول من الاصطفاء، وهو الاختيار، فمعناه: المختار..........

سباعي

وسُمي بها المكان المرتفع. وهؤلاء الأئمة الذين فسروها بالرفعة حافظون، ومَن حَفِظ حُجَّة علىٰ من لم يحفظ. وقول «القاموس» هي المكان المرتفع يحتمل أنه من باب إطلاق المصدر وهو رفعة علىٰ الذات، وهي المكان المرتفع. احفظ هذا و لا تعثر باعتراضِ بعضِ المغفلين، فإنه لم يدر ما طحاها.

قوله: (المصطفى): مفتَعَل من الصفوة، وهي الخُلوص من الكدرات. يُقال: صفا الذهب، إذا خلص من غيره، وأصله «مصتفو» قُلبَت تاؤه طاء، ولامه ألفًا لانفتاح ما قبلها، ومعناه المختار. فإذا ثُنِّي لحقته ألف التثنية فيُقال: مصطفيان، قلبت الألف المنقلبة عن الواو ياء مفتوحة لدفع التقاء الساكنين، وحينئذ يبقىٰ فتح الفاء ليدل علىٰ الألف. وجمعه علىٰ حد المثنىٰ عند البصري «مصطفون»

صاوي

قوله: (لما مر): أي في تصريف العلي، وما قيل هناك يُقال هنا. قوله: (أو مرتفعها): أي قامت به الرفعة. والأظهر أن يقول كما قال غيره: فهو مرفوع الرتبة أو رافع لرتبة من اتبعه، (فهو بمعنى المفعول أو الفاعل)، لف ونشر مرتب.

قوله: (المصطفى): فوقية بعد الصاد قلبت طاء للقاعدة المشهورة.

قوله: (فمعناه المختار): أي لما في الحديث الصحيح: «إن الله اصطفىٰ كنانة من ولد إسماعيل،

بصيلة

وإن أُمر بتبليغ الكل فرسول فقط. وهذا كله خلاف في مجرد التسمية من غير كبير فائدة. اهـ. أمير.

(في تصريف العلي): أي اجتمعت الواو والياء وسُبقت إحداهما بالسكون، فقُلبت... إلخ.

(وما قيل هناك... إلخ): أي من القاعدة المتقدمة.

(قلبت طاء للقاعدة المشهورة): أصله مصتفو، قُلبت التاء طاء لوقوعها بعد أحد أحرف الإطباق الأربعة: الصاد، والضاد، والطاء، والظاء، وقُلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها. وهذه هي القاعدة المشهورة مع زيادة قلب الواو ألفًا.

بخيت

....

(الكريم) من الكرم، وهو صفة تقتضي الإعطاء لا في نظير شيء، أو هو نفس الإعطاء المذكور. وقد يُراد بالكريم الطيب، وهو الأنسب هنا، أي فهو طيب الأصل وطيب الخَلْق ....

سباعي

في الرفع، و«مصطفين» في غيره. وأصله «مصطفوون» استثقلت الضمة على الواو الأولى فحُذفت، فسكنت الواو فحُذفت لالتقاء الساكنين.

قوله: (لا في نظير شيء): أي وإلا فمكافأة. وبعضهم يعبر بدل صفة بملكة أو كيفية. وإنما لم يعبر بها شارحنا ليعُم القديم والحادث، بخلاف الملكة فإنها من صفات الحوادث. أفاده مؤلفه.

قوله: (وهو الأنسب): أي لأنه أعم مدحًا، لأنهم قالوا: الكرم ضد اللؤم، فيكون يجّمع كل خير، كما أن اللؤم يجّمع كل خبث.

صاوي

واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم، فأنا خيار من خيار من خيار». **قوله: (وهو صفة تقتضي الإعطاء)**: أي فيكون صفة ذات. **وقوله: (أو نفس الإعطاء)**: أي فيكون صفة فعل. **قوله: (وهو الأنسب هنا)**: أي لكونه من الصفات الجامعة.

قوله: (طيب الأصل): أي النسب. **قوله: (وطيب الخَلْق)**: بفتح فسكون، أي أحسن الناس

بصيلة

(فأنا خيار من خيار من خيار) قال بعضهم: كان مقتضى صدر الحديث أن يُزاد في عجزه «من خيار» وحينئذ يكون لفظ خيار الأول كناية عنه ﷺ، والثاني كناية عن بني هاشم، والثالث كناية عن قريش، والرابع كناية عن كنانة. **وفي خط بعضهم الجواب عن ذلك** بأن العرب لا تكرر شيئًا زيادة عن الثلاثة وإن اقتضى المقام الزيادة. اهـ. شيخ مشايخنا الباجوري في حاشية السُّلم.

(أي النسب): أي فكان نسبه طاهرًا من سفاح الجاهلية، كما ورد في الأحاديث، فقد ورد لما خلق الله آدم جعل ذلك النور في ظهره، وكان ربما يلمع في جبينه، فيغلب على سائر نوره. ولما توفي آدم كان لشيث وَصِيَّه، ثم أوصى شيث ولده بوصية آدم له أن لا يضيع هذا النور إلا في المطهرات من النساء، ولم تزل هذه الوصية معمولًا بها تنتقل من قرن إلى قرن إلى أن أدى الله النور إلى عبد المطلب

بخيت

....

وطيب الخُلُق عليه الصلاة والسلام. (و) أفضل الصلاة والتسليم على (آله) المراد بهم في مقام الدعاء - كما هنا - أتباعه مطلقًا، وقيل: الأتقياء منهم.

وأمَّا في مقام الزكاة فقال الإمام مالك ﷺ:..

سباعي

قوله: (وآله): عطف على النبي، فكما ينبغي أن يُصلى عليه كذلك ينبغي أن يُصلى عليهم، لأنهم هم الذين تحملوا الأحكام الشرعية وغيرها من النِعم حتى وصَّلوها إلينا. وحيث أُطلقوا في مقام الدعاء فالمراد بهم مطلَق الأتباع كما قال الشارح، بل شمل أيضًا الأمم السابقة من النبيين، بل وكذلك الملائكة، وهذا لا يصح إلا ممن يُلاحِظ ذلك.

قوله: (الأتقياء منهم): أي ليخرج عن ذلك العصاة، ولكن المطلوب كون الرحمة عامة. ويجوز أن يُراد به -أي بلفظ أتقياء- الوصف فيكون وصفًا كاشفًا، أي الذين اتقوا الشرك، فلا فرق حينئذ بينهما.

صاوي

خلقة. وقوله: (وطيب الخُلُق): بضمتين، أي أحسنهم أخلاقًا. قال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤]، وقال صاحب «البردة»:

منزه عن شريك في محاسنه ... فجوهر الحسن فيه غير منقسم

وقال العارف:

وأجمل منك لم تر قط عيني ... وأحسن منك لم تلد النساء

خلقت مبرأ من كل عيب ... كأنك قد خلقت كما تشاء

قوله: (على آله): زاد الشرح «على» إشارة إلى أنه حذفها من المتن للضرورة، لأن ذكرها فيه رد على الشيعة، وفيه إشارة إلى تفاوت رتبة الصلاتين. قوله: (أتباعه): أي في الإيمان. وقوله: (مطلقًا): أي ولو عصاة.

قوله: (وأما في مقام الزكاة): أي مقام حرمة الصدقة على أهل البيت.

بصيلة

وولده عبد الله. (الخلق... إلخ) السجية والطبع والمروءة. (قال تعالى... إلخ): وقال عليه الصلاة والسلام: «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ذكره مالك في «الموطأ». (إلى تفاوت رتبة الصلاتين): أي لأن إعادة حرف الجر اقتضى ذلك، أي إنها صلاة غير المتقدمة.

بخيت

....

هم بنو هاشم فقط. وقال الإمام الشافعي ﷺ: بنو هاشم والمطلب. وأصله عند سيبويه: أهل، قلبت هاؤه همزة، ثم الهمزة ألفًا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم، وعند الكسائي:..............

سباعي

قوله: (بنو هاشم): أي فلا يكون الآل إلا منهم. وإلى هذا القول ذهب كثير من أهل المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام. وقال الشافعي: هو -أي الآل- ما تفرَّع عن هاشم والمُطَّلِب، فلا يأخذوا من الزكاة. والمُطَّلِب أخ لهاشم واسمه شيبة.

قوله: (**وأصله عند سيبويه... إلخ**): أي مستدلًا على ذلك بتصغيره على «أُهَيْل». **واعترض** بأنه يحتمل أن يكون تصغير «أهل» لا تصغير «آل». **والجواب**: أن سيبويه إنما حكم بذلك لأنه شاهد العرب وتلقاه عنهم وقامت عنده القرائن على أنه تصغير آل لا أهل.

قوله: (**قُلبت هاؤه همزة**): أي فصار «أأل». **وقوله**: (**ثم الهمزة... إلخ**): أي فصار «آل». وقوله: «قلبت هاؤه همزة»، أي كما قُلبت الهمزة هاء في هراق، الأصل أراق. **وقوله**: (**ثم الهمزة ألفًا... إلخ**): أي كما في أأدم وأأمن، فالهمزة الساكنة قُلبت ألفًا فصار آدم وآمن.

قوله: (**وعند الكسائي... إلخ**): أي مستدلًا بتصغيره على أويل. **واعتُرض** على التصغير بأنه لا يُعلم المصغر حتى يعلم المكبر، فجاء الدور. **وأجيب** بأن توقُّف المصغر على المكبر توقف وجود،

صاوي

قوله: (**عند سيبويه**): أي والبصريين. **قوله**: (**قلبت هاؤه همزة**): لقرب المخرجين. **قوله**: (**ثم الهمزة ألفًا**): **إن قلت**: لِـمَ لَـمْ تقلب الهاء من أول الأمر ألفًا؟ **أُجيب** بأنه لم يُعهد قلب الهاء ألفًا لبعد مخرجهما، بخلاف قلب الهاء همزة، فهو معهود، كماء أصله موه، تحركت الواو وانفتح ما قبلها، فقُلبت ألفًا وقُلبت الهاء همزة، وكذلك عهد قلب الهمزة ألفًا كما في آدم.

قوله: (**وعند الكسائي... إلخ**): أي واستدل الأول بتصغيره على أهيل. والثاني على أويل. **إن قلت**: إن المصغر فرع المكبر، فيلزم عليه الدور. **أُجيب** بأن توقف المصغر على المكبر من حيث

بصيلة

(بتصغيره على أهيل): **اعتُرض** بأن أهيل يحتمل أن يكون تصغير الأهل، لا لآل. والجواب:

بخيت

....

أول كجمل من: آل يؤول إذا رجع، فقلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها.

ولا يضاف إلا لمن له شرف من الذكور العقلاء، ....

سباعي

وتوقف المكبر على المصغر توقف بيان وتعليم.

قوله: (أول): أي فيكون كـ«قول»، فتحركت الواو وانفتح ما قبلها، فقُلبت ألفًا فصار «آل».

وإذا فُسر الآل بمطلق الأتباع، فالظاهر مذهب الكسائي، لأن آل الرجل يؤولون ويرجعون إليه.

واختُلف في الآل، فقيل: جمع. وقيل: اسم جمع. والفرق بينهما أن اسم الجمع لا مفرد له من لفظه، بل من معناه كقوم، فله مفرد من معناه وهو رجل، بخلاف الجمع فله مفرد من لفظه.

والمشهور في أول أن أصله أوأل على وزن أفعل، فقُلبت الهمزة الثانية واوًا وأُدغمت فيها الأولى، وهو إما اسم بمعنى قبل، فيكون مصروفًا، ومنه قولهم أولًا وآخرًا، أو صفةً، أي أفعل تفضيل بمعنى أسبق، فيكون غير منصرف للوزن والوصفية.

قوله: (إلا لمن له شرف): أي ولو باعتبار الدنيا، فلا ينتقض بآل فرعون.

قوله: (من الذكور... إلخ): ومن القيود أن يكون معرفة، فلا يُضاف إلى نكرة. والحق أن القيود كلها أغلبية لقولهم: آل البيت، وقول عبد المطلب:

صاوي

الوجودُ، وتوقف المكبر على المصغر من حيثُ العلمُ بالأصالة، وهو مختلف الجهة، فتدبر.

قوله: (ولا يُضاف إلا لمن له شرف... إلخ): أي بخلاف أهل، ولذا قال بعضهم: يُفرق بين الآل والأهل في الاستعمال بوجهين: الأول: أن الأهل لا يختص بإضافته إلى ذي شرف، فيُقال: أهل الدار، أهل الكافر. وأما الأول فيختص بإضافته إلى ذي شرف فلا يُقال آل الحياط ولا آل الحجام

بصيلة

أن سيبويه إنما حكم بذلك لأنه شاهد العرب وتلقاه عنهم، وقامت عنده القرائن على أنه تصغير الأهل. ذكره بعض الحواشي.

بخيت

....

فلا يُقال: آل الإسكافي، ولا آل فاطمة، ولا آل الحصن.

(و) على (صحبه) اسم جمع لصاحب...

سباعي

انصر على آل الصليب ... وعابديه اليوم آلك

وقال القرطبي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: ٥٠]: اختلف النحاة، هل يُضاف الآل إلى البلدان أو لا؟ قال الكسائي: إنها يُقال آل فلان وآل فلانة، ولا يُقال في البلدان هو من آل حمص، ولا آل المدينة. وقال الأخفش: إنها يُقال في الرئيس الأعظم نحو آل محمد ﷺ، وكذا آل فرعون لأنه رئيسهم في الضلالة. وقد سمعناه في البلدان قالوا: أهل المدينة وآل المدينة، اهـ. حاشية الصغير على خليل. والصحيح جواز إضافته للضمير، ومنه حديث: «اللهم صل على محمد وعلى آله»، وقول عبد المطلب المتقدم.

قوله: (اسم جمع لصاحب): أي عند سيبويه. ولا يُجمع صحب على أصحاب، لأن «فَعْلًا» الصحيح العين لا يُجمع على «أفعال»، وكذا لا يُجمع فاعل على أفعال، فلا يقال صاحب وأصحاب

صاوي

لعدم الشرف. وإنما قيل آل فرعون لتصوره بصورة الأشراف، أو لشرفه عند قومه. **فإن قلت**: إن الآل يُصغَّر، والتصغير يدل على التحقير. **أجيب** بأن التصغير قد يكون لغير التحقير كالاستلذاذ، كما قال سيدي عمر بن الفارض رضي الله تعالى عنه:

ما قلت: حُبَيِبي من التحقير ... بل يَعْذُب اسم المرء بالتصغير

والثاني: أن الأهل لا يختص بإضافته إلى العقلاء الذكور، والآل يختص بذلك، فلا يُقال: آل مكة، ولا آل فاطمة. اهـ.

قوله: (اسم جمع لصاحب): أي عند سيبويه وهو الراجح. وقيل: جمع له، أي نظير ركب وراكب، وهو قول الأخفش.

بصيلة

(بصورة الأشراف): أي فالمراد بالشرف الدنيوي.

بخيت

....

بمعنى صحابي، وهو من اجتمع به ﷺ مؤمنًا...

سباعي

لما عرفت، فصاحب ليس مفرد أصحاب.

قوله: (بمعنى الصحابي): أتى به لأنه أخص، فهو خاص لأصحاب النبي، بخلاف الصاحب فإنه يشمل كل من له صُحبة مع الآخر.

قوله: (اجتمع): المراد بالاجتماع ما هو أعم من المجالسة والماشاة ووصول أحدهم إلى الآخر وإن لم يكالمه، ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر، والتعبير بالاجتماع أولى من قول بعضهم: الصحابي مَن رأى النبي ﷺ، لأنه يُخرِج ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابة بلا تردد.

وقوله: «اجتمع» كالجنس، وقوله: «به» كالفصل، أخرج من لقيه مؤمنًا بغيره من الأنبياء، لكن هل يُخرج من لقيه مؤمنًا بأنه سيُبعث ولم يدرك البعثة؟ فيه نظر. قلتُ: مال شيخ الإسلام إلى اعتبار لقيه له بعد نبوته، ونُقل من كلام ابن حجر ما يدل عليه. وهل يُعتبَر التمييز؟ وبه قال جماعة وألغاه آخرون. وقوله: «مؤمن» فصل ثان أخرج مَن حصل له الاجتماع في حال الكفر.

تنبيه: جزم الجلال بِعَدِّ عيسى بن مريم من الصحابة، ونُقل عن بعضهم عَدُّ الخضر وإلياس منهم أيضًا. قال الذهبي: عيسى بن مريم نبيٌّ وصحابيٌّ، فإنه رأى النبي ﷺ فهو آخر الصحابة موتًا. وكل ذلك مبنيٌّ على إلغاء اشتراط الاجتماع المتعارف، وقد اعتبره آخرون فأخرجوهم. والحق الدخول لعدم التنافي بين مقام الصحبة ومقام النبوة.

تتمة: في منع الصلاة على غير الأنبياء والملائكة استقلالًا وكراهتها أو كونها خِلاف الأولى خِلاف، والصحيح الكراهة. وكذا السلام بالنظر للغائب. وأما المخاطب فيُخاطب بالسلام عليك

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

ومات علىٰ إيمانه. وقيل: جَمع له، ورُد بأن فاعلًا لا يُجمع علىٰ فَعْل، فلا يُقال في عالِم: عَلْم وهكذا. **(الأطهار)** إما جمع «طاهر» علىٰ غير قياس، لأن فاعلًا لا يُجمع علىٰ أفعال أيضًا، فلا يُقال: عالِم وأعلام، وكامل وأكمال. وإمَّا أن يكون جمعًا لطُهر بمعنىٰ طاهر، من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل، كعَدل بمعنىٰ عادل، ومعناه: المطهَّرين من دنس المعاصي والمخالفات. وعَطفهم علىٰ الآل من عطف الخاص علىٰ العام لمزيد شرفهم علىٰ غيرهم.

سباعي

أو عليكم، اهـ. لقاني. قوله: **(ومات على إيمانه)**: فإن مات كافرًا لا يُسمَّىٰ صحابيًّا. والمقام في بيان ذلك علىٰ قسمين: فإن كان في مقام الدنيا، فلابد من الموت علىٰ الإيمان؛ وإن كان في بيان الصحابيِّ فلا يحتاج إلىٰ ذلك، وأنه صدق عليه اسم الصحابيِّ في هذا العصر. قوله: **(وقيل جمع له)**: أي عند الأخفش، وبه جزم الجوهري، كركب وراكب، وقد علمت رده من الشارح.

قوله: **(لطهر)**: أي بضم الطاء، وهو يُجمَع علىٰ أطهار. قوله: **(بمعنى طاهر)**: أي مبالغة.

قوله: **(ومعناه... إلخ)**: أي فيكونون مطهرين من الأقذار المعنوية كما أنهم مطهرون من الأقذار الحِسية. وإضافة دنس للمعاصي وما بعده للبيان، أي هو المعاصي والمخالفات.

قوله: **(لمزيد شرفهم)**: هذا هو النكتة في العطف.

صاوي

قوله: **(لا يُجمع على فعل)**: أي لأن فعلًا ليس من أبنية الجمع، بل من المصادر والمفردات. قوله: **(لا يجمع على أفعال)**: أي قياسًا. وقوله: **(أيضًا)**: أي كما أن فاعلًا لا يُجمع علىٰ فعل كما تقدم بلصقه. قوله: **(لطُهْر)**: بضم فسكون، مصدر طَهُر -بفتح فضم- كحسن. قوله: **(من باب إطلاق المصدر)**: أي الذي هو طهور. وقوله: **(وإرادة اسم الفاعل)**: أي الذي هو طاهر. قوله: **(كعدل)**: التشبيه من حيثُ تأويلُ المصدر باسم الفاعل. قوله: **(ومعناه المطهرين)**: كذا قيل بالياء في النسخ التي بأيدينا، ومقتضىٰ العربية الواو، لأنه خبر عن معناه. قوله: **(من عطف الخاص على العام)**: أي

بصيلة

....

بخيت

....

(لاسيما رفيقه في الغار) «لا» من «لاسيما»...........................

سباعي

قوله: (لاسيما): كلمة تُستعمل عند العرب مقرونة بالواو، فهو الأصل الوارد في اللغة العربية.

وقد تُستعمل بدونها. وهو قليل، حتى قيل: إنه مُوَلَّد وليس بعربي. وقيل: إنه عربي إلا أنه قليل في الاستعمال. ومعناها حينئذ خصوصًا. والتحقيق خلاف ذلك، لأن سِيّ معناها مثل، وقال بعضهم: استعمالها بدون واو و«لا». ولا أصل له، أي استعمالها بدونها.

قوله: «لا» مبتدأ ونافية خبر. والحاصل أن «لا» تعمل عمل «ليس» عند أهل الحجاز. ومذهب بني تميم إهمالها. ولإعمالِها عند الحجازيين ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون الاسم والخبر نكرتين، نحو: لا رجل أفضل منك. ومنه قوله:

تعز فلا شيء على الأرض باقيا ... ولا وزر مما قضى الله واقيا

فشيء اسم لا، وباقيًا خبرها.

صاوي

حيث أريد بالآل مطلق الأتباع ولو عصاة أو أتقياء الأمة.

قوله: (لا سيما رفيقه في الغار): هذه الجملة في محل جر نعت لما قبلها. وقد ترك المصنف الواو من هذا التركيب إما بناء على جواز حذف الواو منها أو للضرورة، فقد ذكر شيخنا الأمير فيما كتبه على أبيات لشيخنا العلامة السجاعي متعلقة بـ«لا سيما» سنذكرها ما نصه: وأما الكلام على الواو من حيثُ الحذفُ وعدمُه، فنقول: جرى في الحذف خلاف، فذكر ثعلب أنه خطأ نقلوه مقدمين له على جواز الحذف المنسوب لغيره، فظاهر كلامهم ترجيحه. انتهى. وعلى ثبوت الواو فاختُلف فيها: فقيل: إنها اعتراضية، بناءً على جواز الاعتراض في آخر الكلام. وعليه فالجملة نعت لما قبلها، تابعة له في الإعراب. وقيل: حالية، وعليه فمحلها نصب أبدًا. وقيل: استئنائية، وعليه فلا محل لها من الإعراب.

بصيلة

....

بخيت

....

نافية للجنس، و«سي» كـ«مثل» وزنًا ومعنىً، اسمها وخبرها محذوف وجوبًا، ....

سباعي

وقال ابن الشجري: إنها قد تعمل في معرفة. فأنشد قول النابغة الجعدي:

بدت فعل ذي ودٍ فلما تبعتها تولت وبقت حاجتي في فؤاديا

وحلّت سواد القلب لا أنا باغيًا سِواها ولا في حبها متوانيا

فـ«أنا» اسم لا، وباغيًا خبرها. وتردد رأي ابن مالك في هذا البيت، فأجاز في «شرح التسهيل» القياس عليه، وتأوله في «شرح الكافِية» بأنه يمكن أن يجعل «أنا» مرفوعَ فعلٍ مضمرٍ ناصب «باغيًا» على الحال تقديره: لا أرىٰ «باغيًا»، فلمّا أضمر الفعل، برز الضمير وانفصل. ويجوز أن يجعل «أنا» مبتدأ، والفعل المقدَّر بعده خبرًا ناصبًا باغيًا على الحال، ويكون هذا من باب الاستغناء بالمعمول عن العامل لدلالته عليه، ونظائره كثيرة.

الثاني: أن لا يتقدم خبرها على اسمها، فلا تقول: لا قائمًا رجل.

الثالث: أن لا ينقض النفي بإلا، فلا تقول: لا رجل إلا أفضل من زيد، بل يجب رفعه.

قوله: (وسِيّ): مبتدأ، وقوله: **(اسمها)**: خبر. **قوله: (وخبرها محذوفٌ وجوبًا)**: أي كما قال في «الخلاصة»، وشاع في ذا الباب إسقاطُ الخبر، أي جوازًا عند الحجازيين، ولزومًا عند التميميين والطائيين،

صاوي

قوله: (نافية للجنس... إلخ): فهي عاملة عمل «إن» تنصب الاسم وترفع الخبر.

إن قلت: هل يجوز رفع «سي» على أن لا عاملة عمل ليس، وإن كان لم يُسمع إلا بالنصب؛ **قلتُ**: لا يجوز لعدم ملاقاته القصد، إذ المراد بقولك: ساد العلماء ولاسيما زيد، نفي جنس المماثل لزيد بنفي جميع أفراده، لا النفي في الجملة الصادق بنفي الواحد الذي لا ينافي ثبوت الأكثر، كما هو مفاد العاملة عمل ليس. اهـ. من كلام شيخنا على الأبيات المذكورة.

قوله: (وخبرها محذوف وجوبًا): هذا هو المشهور. وقيل: إن «ما» في حالة رفع الاسم بعدها

بصيلة

....

بخيت

....

أي ثابت وأصله «سِوي»، فقُلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق إحداهما بالسكون وأدغمت في الياء. ويجوز في الاسم الواقع بعد «ما» الجرُّ والرفعُ مطلقًا، والنصبُ إن كان نكرة ....

سباعي

فالشارح ﷺ ماشٍ على الطريقة الثانية. قوله: (أي ثابت): وإن شئت قدرت موجود وهو أولى.

قوله: (وأصله سِوي): أي أخذًا من قولهم سويتُ بينهما، لأن سوَّى فعل ماض، والواو فيه سابقة على الياء، فعُلم منه أن أصله سوي، فهو واوي العين، والضابط في تمييز الفعل الواويّ من اليائيّ أنه إذا أشْكِلَ عليكَ أمر الفعل وصَلْتَه بتاء المتكلم أو تاء المخاطب، فمهما ظهرَ فهو أصله، ألا ترى أنك تقول في رمى وهدى: رميت وهديت، وفي دعا وعفا: دعوت وعفوت، فظهر بالأوليّن الياء، وبالأخيرين الواو. وإذا أُشكل عليك أمر الاسم نظرت إلى تثنيته وجمعه، فمهما ظهر فيهما فهو أصله، ألا ترى أنك تقول في الفتى والهدى: الفتيان والهُديان، وفي العصا والقنا: العصوات والقنوات. وما أحسن قول الشاطبي رحمه الله:

وتثنيةُ الأسماء تكشِفها وإن ... ردَدْت إليك الفعلَ صادفْت مَنْهلا

وقال الحريري رحمه الله:

إذا الفعلُ يومًا غمَّ عنك هِجاؤه ... فألحِقْ به تاء الخطابِ ولا تَقِفْ

فإن تره بالياءِ يومًا كتبتَه ... بياءٍ وإلا فهو يُكتَب بالألِف

صاوي

خبرها، ورد بأنه يلزم عليه كف «سي» عن الإضافة من غير كاف.

قوله: (وأصله سِوي): بكسر فسكون، فعينه واو، ودليله قولهم في تصريف مادته: تساويًا وتساوينا ومتساويان، وتثنيته سيان، واستغنوا بتثنيته عن تثنية سواء، فلم يقولوا سواءان إلا شاذًا كقوله:

فيا رب إن لم تجعل الحب بيننا ... سواءين فاجعل لي على حبها جَلَدا

قوله: (وأدغمت في الياء): أي وهذا الإدغام على القياس، بخلاف سيد كما تقدم التنبيه عليه.

قوله: (مطلقًا): أي نكرة أو معرفة.

بصيلة

....

بخيت

....

وقد روي بالأوجه الثلاثة قوله:

ولاسيما يوم بدارة جلجل

سباعي

قوله: (ولا سيَّما يوم بدارةِ جُلجُلِ): صدرُه: ألا رُبَّ يومٍ صالحٍ لكَ مِنهما. ودارة جلجل اسم موضع معلوم، فيكون علَمًا مركبًا كمعد يكرب، أي ولا مثلَ يومٍ بالجر. وقوله: بـ«دَارة» صفة يوم، وخبر لا محذوفٌ تقديره موجودٌ، ومَن رفع «يوم» فالتقديرُ: ولا مِثلُ الذي هو يومٌ. وحسَّنَ حذف العائد طولُ الصلة بصفة يوم. ثم المشهور أن «ما» مخفوضة، وخبر لا محذوف. وقال الأخفش: «ما» خبرٌ لِـ«لَا». ويلزمه أمران: قطعُ سِيّ عن الإضافة بغير عِوض، وكون خبر لا معرفة. **وجوابه**: أنه قد يُقدر ما نكرة موصوفة، أي ليس المثل شيئًا هو يوم، أي ليس المماثل شيئًا هو اليوم، أو يكون قد رجع إلى قول سيبويه في لا رجلَ قائمٌ أن الخبرَ مرفوعٌ بما كان مرفوعًا به لا بلا النافية. وقيل: إن «لا» مُهمَلة في قولك: قاموا لا سيما زيدٌ. وسِيّ حالٌ، أي قاموا غير مماثلين لزيد في القيام. ورُدَّ بصحةِ دخول الواو وهي لا تدخل على الحال المفردة.

صاوي

قوله: (وقد رُوي بالأوجه الثلاثة قوله: ولا سيما... إلخ): الضمير عائد على امرئ القيس، شاعر جاهلي مشهور. **وقوله: (ولاسيما)**: عجز بيت وصدره:

ألا رب يوم صالح لك منهما

بصيلة

(صدره: **ألا رب يوم صالح لك منهما**): أي من أم الحويرث وأم الرباب جارتها في بيت من القصيدة قبل بيتين، وهو مع ما بعده إلى هذا البيت:

كدأبك من أم الحويرث قبلها ... وجارتها أم الرباب بمأسل

إذا قامتا تضوَّع المسك منهما ... نسيم الصبا جاءت بِريّا القرنفل

ففاضت دموع العين مني صبابة ... على النحر حتى بل دمعي محملي

ألا رب يوم.... إلخ وبعده باللصق

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

وهو بيت من قصيدة له مشهورة من بحر الطويل، ومنها:

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة فقالت لك الويلات إنك مرجلي

تقول وقد مال الغبيط بنا معا عقرت بعيري يا امرأ القيس فأنزل

ويوم عقرت للعذاري مطيتي فيا عجبًا من رحلها المتحمل

وسبب تلك القصيدة أنه كان يهوىٰ بنت عم له يقال لها عنيزة، فاتفق أن الحي اجتمعوا، وتقدم الرجال وتأخر النساء، فلما رأىٰ ذلك امرؤ القيس، سار مع الرجال قدر غلوة، ثم نزل في غابة من الأرض حتىٰ ورد النساء الغدير يغتسلن، فجاء وهن غوافل، وجلس علىٰ ثيابهن، وحلف لا يعطي واحدةً ثوبها حتىٰ تخرج متجردة، فأبين حتىٰ تعالىٰ النهار، فخرجن وقلن له: جئتنا فأجعتنا. فنحر لهن ناقته فشوينها، ولما أردن الرحيل، حملت كل واحدة منهن شيئًا من متاعه، وحملته هو عنيزة، فمراده باليوم يوم دخوله خدر عنيزة. ودارة جلجل -بجيمين- اسم لغدير ماء. ومعنىٰ مرجلي: مصيري راجلة، أي ماشية بسبب هلاك بعيري.

بصيلة

ويوم عقرت للعذارىٰ مطيتي فيا عجبًا من رحلها المتحمل

إلىٰ أن قال:

ويوم دخلت الخدر... إلخ

وبعده:

تقول وقد مال الغبيط... إلخ

وحاصل معنىٰ الأبيات المذكورة: «الدائب» العادة، و«مأسل» جبل بعينه، يعني: إن عادتك في حب هذه كعادتك من تلك أي قلة حظك من وصال هذه، ومعاناتك الوجد بها كقلة حظك من

بخيت

....

وصالها، ومعاناتك الوجد بها. وقوله: «قبلها» أي قبل هذه التي شغفت بها الآن، و«تضوع المسك» أي انتشرت رائحته. و«الريا» الرائحة الطيبة، يعني: إذا قامت أم الحويرث وأم الرباب، فاح ريح المسك منهما، كنسيم الصباح، فشبه طيب رياهما بطيب نسيم هب على قرنفل، وأنى يرياه؟! ثم لما وصفهما بالجمال وطيب النشر ـ وصف حاله بعد بُعدهما فقال: «ففاضت دموع... إلخ». «الصبابة»: رقة الشوق، و«المحمل»: حمالة السيف، يعني: فسالت دموع عيني من فرط وجدي بهما، حتى بلَّ دمعي حمالة سيفي.

وقوله (ألا رب يوم): يعني: رب يوم فزت فيه بوصال النساء، وظفرت بعيش صالح ناعم منهن، ولا يوم من تلك الأيام مثل يوم دارة جُلجل، يريد أن ذلك اليوم كان أحسن الأيام وأتمها، فأفادت «لاسيما» التفضيل والتخصيص.

وقوله (يوم عقرت للعذارى... إلخ): العذراء من النساء: البكر التي لم تُفض. والجمع العذارى. وفتح يوم مع عطفه على مرفوع أو مجرور، وهو يوم بدارة جلجل، لإضافته إلى مبني، وهو عقرت، لأن المعرب إذا أُضيف إلى مبني قد يُبنى على حد قول النابغة:

على حينَ عاتبت المشيب

حيث بنى حين على الفتح لما أضافه إلى الفعل الماضي، وهو «عاتبت». ففضل يوم دارة جلجل ويوم عقر مطيته للأبكار على سائر الأيام الصالحة التي فاز بها من حبايبه. ثم تعجب من حملهن رحل مطيته وزاده بعد عقرها واقتسامهن متاعه بعد ذلك، فقال: ياعجبًا! أي يا قوم تعجبوا من ذلك، فإنه قد جاوز الغاية القصوى. **وقوله (ويوم دخلت الخدر... إلخ)**: الهودج، والجمع الخدور، ويُستعار للستر، ومنه جارية مخدرة، أي مستورة في خدرها لا تبرز. و«الويلات»: جمع ويلة، والويلة والويل

والجرُّ أرجحها، وهو على إضافة «سي» إليه، و«ما» زائدة بينهما مثلها في ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ﴾ [القصص: ٢٨].وأما الرفع فهو على أنه خبر لمبتدأ محذوف، و«ما» موصولة أو نكرة موصوفة بالجملة

سباعي

قوله: (والجر أرجحها): أي لأنه يعم المعرفة والنكرة، لكن بإضافة «سي» إلى النكرة. **قوله: (وما زائدة)**: أي وليست بكافة عن العمل في الغالب، نظيرها ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ﴾، فهي زائدة بين المضاف والمضاف إليه، ومن غير الغالب تكون كافة، كما قال الفارسي: «ما» حرف كافٌ لـ«سِيّ» عن الإضافة، فأشبَهت الإضافة في: على التمرةِ مثلُها زُبْدًا، أي أشبهت ما الكافة، أي أشبهت الإضافة في الكفِّ. وهذا الكلام لا معنى له، والإضافةُ لا تكفُ، والمعهودُ أن يومًا منصوبٌ على التمييز، لأنه يقع بعد مثل، فكذلك هنا وقع بعد «سِيّ» التي بمعنى مثل، وقد تكون زائدة. وفي المقام كلام يستدعي طولًا ومحله «المغني»، راجعه إن شئت.

قوله: (مثلها): أي زائدة. **قوله: (وما موصولة)**: أي والجملة بعدها صلة لا محل لها من

صاوي

قوله: (وما موصولة): أي والجملة بعدها صلة لا محل لها من الإعراب. **قوله: (موصوفة بالجملة بعدها)**: أي فهي في محل جر. **قوله: (والتقدير... إلخ)**: لف ونشر مرتَّب.

بصيلة

شدة العذاب، فيحتمل أنه دعاءٌ منها عليه، ويحتمل أنه دعاء منها له في معرض الدعاء عليه. والعرب تفعل ذلك لعين الكمال عن المدعو عليه. ومنه قولهم: قاتله الله! ما أفصحه! يعني: ويوم دخلت هودج عنيزة، فدعت عليَّ أو ليَّ في معرض الدعاء عليَّ، وقالت: إنك تعيرني راحلة لعقرك ظهر بعيري. يريد أن هذا اليوم كان من محاسن الأيام الصالحة التي نلتها منهن. وقوله **(تقول وقد مال الغبيط... إلخ)**: الغبيط: ضرب من الرحال. وقيل: ضرب من الهودج. والباء في «بنا» للتعدية، أي قد أمالنا الغبيط جميعًا. **(عقرت بعيري)**: أي أدبرت ظهره، يعني: كانت هذه المرأة تقول لي في حالة إمالة الهودج أو الرحل إيانا: قد أدبرت وجرحت ظهر بعيري، فانزل عن البعير، **(فقلت لها سيري وارخي زمامه *** ولا تبعديني من جِناكِ المعلل)** أي المكرر، **(قدر غلوة)**: الغلوة: الغاية مقدار رمية اهـ. مختار.

بخيت

. . . .

بعدها، والتقدير: ولا مثل الذي هو رفيقه، أو لا مثل شيء هو رفيقه، و«سي» مضاف، و«ما» مضاف إليه، فعلىٰ كلٍّ من وجهي الجر والرفع تكون فتحة «سي» فتحة إعراب، لأن اسم «لا» النافية للجنس إذا كان مضافًا يكون منصوبًا. وأما نصب النكرة بعدها فعلىٰ التمييز، و«ما» كافة علىٰ الإضافة،

سباعي

الإعراب، وصدر الصلة محذوف وهو ضعيف، لأن فيه حذف الصدر، وهو مرفوع من غير استطالة الصلة، فلذلك كان الجر أرجح من الرفع. **قوله: (موصوفة بالجملة)**: أي فتكون في محل جر.

قوله: (لا النافية للجنس): إنما تعمل بشروط سبعة مذكورة في الأشْموني. **قوله: (إذا كان مضافًا)**: أي أو شبيهًا بالمضاف، فالمضاف نحو: لا صاحبَ بِرٍّ ممقوتٌ، والشبيه به نحو: لا طالعًا جبلًا ظاهرٌ. **قوله: (فعلى التمييز)**: أي تمييزًا لسِيّ التي بمعنىٰ مِثْل، وكذلك لا معرفة، لأن مثل ونحوها متوغلة في الإبهام، فلا يكون تمييزها إلا نكرة علىٰ القول المعتمد. والقول بأنه قد يكون معرفة ضعيف. اهـ.

صاوي

قوله: (هو رفيقه... إلخ): أي وهذا الضمير مبتدأ عائد علىٰ الصلة ورابط الصلة، وحذفه هنا ليس بشاذ، بل واجب، سواء طالت الصلة كما هنا أو لم تطل، كما في قولهم: لا سيما زيد، لأن هذا كلام جرىٰ في كثرة الاستعمال مجرىٰ الأمثال، فلا يُغيَّر عما سُمع فيه من الحذف.

قوله: (إذا كان مضافًا... إلخ): **إن قلت**: يلزم منه إضافة اسم «لا» لـ«ما» الموصولة عمل «لا» في معرفة، مع أنها لا تعمل إلا في النكرات؛ **أجيب** بأن «سي» كـ«مثل» متوغلة في الإبهام، فلا تفيد إضافتها للمعرفة التعريف. **قوله: (وأما نصب النكرة بعدها)**: أي وأما المعرفة فلا يجوز نصبها عند الجمهور. وجوز بعضهم نصبها بجعل «ما» كافة و«لاسيما» بمنزلة «إلا» الاستثنائية، فما بعدها منصوب علىٰ الاستثناء، كما نقله حواشي الأشموني.

بصيلة

(طالت الصلة كما هنا): طولها بقوله: «في الغار» بعد «رفيقه».

(فما بعدها منصوب على الاستثناء... إلخ): فيه أن ما بعدها أولىٰ بالحكم مما قبلها لا خارج عنه، كما هو شأن الاستثناء.

بخيت

. . . .

والفتحة فتحة بناء مثلها في «لا رجل»..................................

سباعي

....

صاوي

قوله: (والفتحة فتحة بناء): بحث فيه شيخنا الأمير بقوله: أقول: قد يُمنع إفراد «سي» في هذه الحالة، بل هي شبيهة بالمضاف، ضرورة أن التمييز الذي اتصل بها شيء من تمام المعنى... إلى أن قال: وحينئذ ففتحة «سي» على هذا إعراب. وقد نظم شيخنا السجاعي ما ذكره الشارح بقوله:

وما يلي لا سيما إن نكرا ... فاجرر أو ارفع ثم نصبه اذكرا

في الجر ما زيدت وفي رفع ألف ... وصل لها قل أو تنكير وصف

وعند رفع مبتدأ قدر وفي ... رفع وجر أعربن سي تفي

وأنصب مميزًا وقل لا سيما ... يوم بأحوال ثلاث فاعلما

والنصب إن يعرف اسم فامنعا ... وبعد سي جملة فأوقعا

أجاز ذا الرضا ولا تحذف لا ... من سيما وسي خفف تفضلا

وامنع على الصحيح الاستثنا بها ... ثم الصلاة للنبي ذي البها

بصيلة

(وصف): في البيت الثاني من بيوت «لاسيما» ضميره إما راجع للمتنكر المفهوم من تنكر، وإما للتنكر مرادًا به النكرة، فهو استخدام وإمالة باقيًا على معناه، وهو من الحذف والإيصال، والأصل وُصف فيه، أي وصفت ما في حالته، إلا أن الحذف والإيصال بابه السماع. هذا إن كان قوله: «وصف ماضيًا» مبنيًا للمجهول. وعليه فلا فائدة في قوله أولًا «قل» إلا تكملة الوزن. ويحتمل أن «صف» فعل أمر من وصف، ومفعوله محذوف، أي وصف أنت ما في حالة التنكير بالجملة، والواو فيه للعطف. ويكون فائدة قوله: «قل» التوصل لقوله «صف» ليكون عطفًا عليه، إذ لا يصح عطفه على غيره مما قبله، لأنه إنشاء وما قبله خبر، وإن كان يستغنى عنه على مذهب من يعطف الإنشاء على الخبر ويجعل صف مستأنفًا. اهـ. شرح الأمير. (وبعد سي): أطلق سي وأراد سيما، من إطلاق الجزء وإرادة الكل، أو أن فيه حذف الواو مع ما عطفت، والأصل: وبعد سي وما لازمها، أعني كلمة «ما». اهـ. من شرح الأمير. جملة (فوقعا): أي أخر وقوعها بعدها. اهـ. أمير.

بخيت

....

والمعنى: والصلاة والسلام على الصحب، لا مثل الرَّفيق، فإن الصلاة عليه أتمُّ منها عليهم، يعني: أطلب ذلك من الله تعالى. والمراد برفيقه في الغار أبو بكر الصديق ﷺ. خصَّه بالذكر بعد دخوله في عموم الأصحاب تنويهًا بعظم شأنه، إذ هو شيخ الصحابة وأفضلهم على الإطلاق، وفي ذكر مرافقته في الغار إشارة إلى ذلك أيضًا.

والغار: ثقب...

سباعي

قوله: (والمعنى): حاصله أن ما بعد سيّ أولى بالحكم مما قبلها أعمُ من أن يكون في جملة خبرية أو إنشائية، كقولك: أكرمَني ولا سيّما زيدٌ، ومثال الإنشاء أكرِم القومَ ولاسيما زيدٌ.

قوله: (**يعني أطلب... إلخ**): مراده بذلك الإنشاء، لأن العبارة بحسب ظاهرها توهِم أنها خبرية لفظًا ومعنًى، فدفع ذلك بقوله: يعني... إلخ، وأفاد أنها خبرية لفظًا، إنشائية معنًى. قوله: (**ذلك**): أي الصلاة والسلام.

قوله: (**إشارة إلى ذلك**): أي إلى عظم شأنه. **قوله**: (**أيضًا**): أي كما أن تخصيصه بالذكر بعد دخوله في العموم يدل على عظم شأنه، فكذلك ذكر المرافقة.

صاوي

قوله: (**أبو بكر**): كنيته، والصديق لقبه، واسمه عبد الله رضي الله عنه وعن سائر الصحابة.

قوله: (**تنويهًا**): أي إعلامًا. **قوله**: (**إذ هو**): تعليل لما قبله.

قوله: (**وأفضلهم على الإطلاق**): أي لما في الحديث: «ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر». **قوله**: (**إلى ذلك**): أي إلى أفضليته.

قوله: (**والغار ثقب... إلخ**): أي ويُسمَّى بغار ثور.

بصيلة

(**ولا تحذف لا من سيما**): الأولى أن يقول: من لاسيما، إذ حذف الشيء فرع ثبوته، وكأنه ضمَّن تحذف معنى تفصل، أي فصلًا متحققًا بحذف لا، وإنما لم تُحذف، لأن هذا التركيب جاري مجرى الأمثال. اهـ. الأمير [على نظم السجاعي في أحكام لاسيما] وفي شرح الأمير على هذا النظم كلام نفيس.

بخيت

....

في أعلىٰ جبل ثور علىٰ مسيرة نحو ساعة من مكة، دخله النبي ﷺ هو وأبو بكر حين خرجا مهاجرين من مكة إلىٰ المدينة، فذهب المشركون في طلبهما، واقتفوا أثرهما حتىٰ جاؤوا إلىٰ الغار فانقطع الأثر، فجعلوا يفتِّشون حتىٰ قال بعضهم: انظروا إلىٰ الغار، فقالوا: ليس في الغار أحد - ولو نظروا أدنىٰ نظرة لرأوهما - فاشتد الكرب علىٰ أبي بكر ﵁ خوفًا علىٰ رسول الله ﷺ وقال: إنهم لو نظروا تحت أقدامهم لرأونا...

سباعي

قوله: (في أعلى جبل ثور): الذي في القسطلاني علىٰ البردة بجبلِ النورِ أسفل مكة.

صاوي

قوله: (حين خرجا من مكة... إلخ): أي بإذن الله تعالىٰ لنبيه في الهجرة. وذلك أنه ﷺ خرج إلىٰ عقبة منىٰ في الموسم، وهو وقت اجتماع الناس كل سنة يعرض نفسه علىٰ قبائل العرب، فلقي بعضهم عند العقبة، فدعاهم إلىٰ الإسلام، فأسلم منهم ستة نفر، ثم لقيه في العام القابل اثنا عشر رجلًا منهم، فأسلموا ثم رجعوا وأظهروا الإسلام في بلدهم، ثم قدم في العام القابل نحو سبعين رجلًا، فبايعهم علىٰ أن يمنعوه بما يمنعون عن نسائهم وأبنائهم، وعلىٰ حرب الأحمر والأسود، أي العرب والعجم. ثم أمر رسول الله ﷺ أصحابه بالهجرة إلىٰ المدينة، فخرجوا شيئًا بعد شيء، وأقام ينتظر الإذن له فيها، فأُذن له، فخرج من مكة بإذن الله. ولما أحست قريش بعزمه علىٰ الخروج اجتمعوا بدار الندوة، فقال بعضهم: نحبسه. وقال بعضهم: نقتله. وقال بعضهم: نربطه علىٰ ناقة شرود. فتعرض لهم إبليس في صورة شيخ نجدي، وقال لهم: كل منكم يذكر لي رأيه. فقال بعضهم: نحبسه. فقال: الله ينتزعه منكم. وقال بعضهم: نخرجه. فقال: يأتيكم بما لا طاقة لكم به. فقال أبو جهل: أرىٰ أن نأخذ من كل قبيلة غلامًا قويًّا، فيأخذ كل واحد شفرة فيضربونه جميعًا، فيتفرق دمه في القبائل، فلا تقدر ديته متفرقة. فقال له إبليس: لله درك هذا هو الرأي السديد.

فأتاه جبريل وأخبره الخبر، وقال له: لا تبت الليلة علىٰ فراشك، فاجتمعوا في الليل علىٰ بابه

بصيلة

....

بخيت

....

فقال النبي ﷺ: لا تحزن إن الله معنا. فأعمى الله تعالى أبصارهم عنهما كما أعمى..................

سباعي

قوله: (إن الله معنا): أي بالنصر والمعونة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٨] وقد زعمت الرافضةُ أن في قوله عليه الصلاة والسلام لأبي بكر: ﴿لَا تَحۡزَنۡ﴾ [التوبة: ٤٠] غضبًا من أبي بكر وذمًّا له، فإن حزنه ذلك إن كان طاعةً فالرسول

صاوي

يرقبونه، فلم ينم على فراشه، وأمر عليًّا فنام مكانه، وأخذ شيئًا من التراب في يده، وخرج عليهم يتلو سورة «يس» وألقى التراب على رؤوسهم، فخطف الله أبصارهم، فلم يروه، وكل من أصابه شيء من التراب قتل كافرًا، فأخبرهم إبليس بخروجه وبوضع التراب على رؤوسهم، فحصل لهم الخزي، ولم ينم إبليس أبدًا إلا في تلك الساعة، فخرج النبي ﷺ وأبو بكر ليلًا إلى غار ثور، فاختفيا فيه، فلما فقدت قريش رسول الله ﷺ، حصل لهم مزيد الكرب، وطلبوه في أعلى مكة وأسفلها، فلم يجدوه، فأرسلوا القافة في كل جهة تتبع أثره، فعرف القائف الأثر، فتبعه إلى أن وصل إلى الغار، فانقطع الأثر، فرجع وأخبر قريشًا بذلك، فخرج فتيان قريش ومعهم أسلحتهم إلى أن وصلوا إلى فم الغار، فوجدوا على فمه في أسفله حمامتين وحشيتين قد عششتا وباضتا فيه، والعنكبوت قد نسج على أعلاه، فتحيروا وقالوا: إن الغار ليس به أحد، لأنه لو دخله أحد لتكسر البيض، وتفسخ نسج العنكبوت. فقال بعضهم: ادخلوا الغار. فقال اللعين أمية بن خلف: إن فيه لعنكبوتًا أقدم من ميلاد محمد. وكان النبي ﷺ دعا عليهم بأن الله يعمي أبصارهم، فعُميت، بمعنى أنهم لم يهتدوا إلى معرفة من في الغار، فصاروا ينظروا يمينًا وشمالًا حول الغار فلم يجدوا.

وورد أن أبا بكر ﷺ قال للنبي ﷺ: إن أحدهم لو نظر إلى قدميه لرآنا. فقال عليه الصلاة والسلام: فما ظنك باثنين الله ثالثهما؟! وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠] وفي رواية أن الله أنبت عليه شجرة أم غيلان في فم الغار، فلم تعلم

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

لا ينهىٰ عن الطاعة، فلم يبقَ إلا أنه معصيةٌ. قال السهيلي: يُقال لهم علىٰ وجه الجدل: قد قال الله تعالىٰ لمحمد ﷺ: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ﴾ [يونس: ٦٥] وقال: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقال لموسىٰ: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ [طه: ٢١]، وقالت الملائكة للوط: ﴿لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ﴾ [العنكبوت: ٣٣]، فإن زعمتم أن الأنبياء حين قيل لهم هذا كانوا في حال معصية، فقد كفرتم ونقضتم أصلكم في وجوب العصمة للأنبياء، وللإمام المعصوم في زعمكم، فإن الأنبياء هم الأئمة المعصومون بإجماع.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام ﴿لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠]، وقوله تعالىٰ لمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام ﴿وَلَا يَحْزُنكَ﴾ [يونس: ٦٥]، وقوله لأنبيائه مثل ذلك فتسكينٌ لجأشِهم، وتسديد لهم وتأنيسٌ، لا علىٰ جهة النهي الذي زعمتموه، ولكن كما قال تعالىٰ: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ

صاوي

قريش أن الله ساق بعض مخلوقاته وهو الحمام والعنكبوت وهذه الشجرة حفظًا وصيانة لحبيبه، فهذا أعظم معجزة كما قال صاحب البردة:

وقاية الله أغنت عن مضاعفة ... من الدروع وعن عال من الأطم

فمكثا في الغار ليلة الجمعة أول ليلة من ربيع الأول والسبت والأحد، وخرجا أثناء ليلة الاثنين من الغار راكبين ناقتين لأبي بكر، وعبد الله بن الأريقط يدل بهما. وانظر تمام القصة وبسطها في شرحنا علىٰ «الهمزية» عند قوله: «أخرجوه منها وآواه غار... إلخ».

بصيلة

(**وقاية الله أغنت... إلخ**): أي حفظ الله لهما من الكفار أغناهما عن مضاعفة من الدروع، بأن يلبس الشخص درعًا فوق درع للحفظ من العدو، أو أن يشج الدرع حلقتين، وتُلبس للحفظ من العدو، فالمراد بالمضاعفة من الدروع أن يلبس الشخص درعًا فوق درع، أو أن تشج الدرع حلقتين، وقوله (**عال من الأطم**): أي وأغنت عن عال من الحصون التي يُتحصن فيها من العدو، فالأُطم -بضم الهمزة والطاء- بمعنىٰ الحصون، جمع أطم، وهي الحصن. اهـ. من شرح البردة.

بخيت

....

بصائرهم. قيل: لمّا دخلا الغار بعث الله حمامتين فباضتا على فم الغار، والعنكبوت نسجت عليه حتى قال بعضهم: ما بالكم بالغار إن العنكبوت قد خيمت عليه، والحمام قد باض على فمه. يعني أنه لا يمكن دخولهما الغار والحالة هذه، ولا يمكن نسج ولا بيض بعد دخوله، وإلى ذلك أشار صاحب البردة فقال:

وما حوى الغارُ من خير ومن كَرَمِ ... وكلُّ طرفٍ من الكفّار عنه عَمِي

سباعي

﴿أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ﴾ [فصلت: ٣٠]، وهذا القول إنما يُقال لهم عند المعاتبة، وليس إذ ذاك أمر بطاعة ولا نهي عن معصية. **قوله: (بصائرهم)**: أي قلوبهم.

قوله: (وإلى ذلك): أي ما تقدم من القصة العجيبة الغريبة، وهي من جملة معجزاته ﷺ.

قوله: (وما حوى الغارُ): أي أقسمتُ أيضًا بما جمع الغار الذي اختفى فيه ﷺ هو وأبو بكر رضي الله تعالى عنه، فهو معطوفٌ على أقسمتُ في البيت قبله.

وقوله: (من خِير): بكسر الخاء، الكرم، كما قاله الجوهريُّ. وقيل: كرمٌ نفسيٌّ. وعلى كل ففيه تكرار مع قوله «ومن كرم»، إلا أن يُفسَّر الخير بالأخلاق الحميدة، والكرم بالجود، فيتغايران على التفسير الثاني تغاير الأعم والأخصّ. وقيل: بفتح الخاء، فيكون معناه ضد الشرّ، ويحتمل من خير ومن كرم من صفاته ﷺ وصفات أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وتكون «ما» واقعة على صفات من يعقل، وهو أحد مواضعها نحو قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] أي الطيّب. ويحتمل أن يكون الأول للنبي ﷺ؛ لأن الخير الذي هو كرم النفس يعم جميع الصفات المحمدية، وكذلك الخير الذي هو ضد الشر، والثاني لأبي بكر لأنه خصَّه بالكرم، وهو أظهر في الجود، وإنما وصفه بالكرم لأنه آثر رسول الله ﷺ بنفسه وماله. وانظر بقية القصة في القسطلاني.

قوله: (عنه): أي عن المحوي. **قوله: (عَمِي)**: أي فلم يبصر ما فيه مع قربه منه، وجملة:

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

أشار صاحب البردة فقال:

وما حوىٰ الغارُ من خير ومن كَرَمِ ... وكلُّ طرفٍ من الكفَّار عنه عَمِي

فالصِّدقُ في الغار والصديقُ لم يَرِمَا ... وهم يقولون ما بالغار من أَرِمِ

ظَنُّوا الحمام وظنُّوا العنكبوتَ علىٰ ... خير البريَّة لم تنسج ولم تحُم

قوله «فالصدق» أي صاحب الصدق وهو النبي ﷺ. وقوله «لم يرما» أي لم يبرحا ولم ينفكا عنه، ومعنىٰ «أَرِم» أَحَد.

سباعي

«وكل طرف... إلخ» حال من ما، و«عمي» يحتمل الفعل والاسم، وسكَّن الياء علىٰ الأول للوقف. وردَّها علىٰ الثاني له أيضًا علىٰ لغة.

قوله: (لم يرما): بكسر الراء، وأصله يريما بياء بعد الراء، حُذفت تبعًا لحذفها في إسناده إلىٰ المفرد لإلتقاء الساكنين، والمعروف في مثله إثبات الياء وزان قوله في التنزيل: ﴿فَٱسْتَقِيمَا﴾ [يونس: ٨٩]. **قوله: (وهم)**: أي الكفار. **قوله: (أرِم)**: بفتح الهمزة وكسر الراء، أي أحد، نظرًا إلىٰ حوْمِ الحمامِ حولَ الغار، ونسْجِ العنكبوت علىٰ فمه، كما أشار إليه الناظم بقوله: «ظنوا... إلخ».

قوله: (ظنوا): من الظن، وهو الذكر النفسي الذي يحتمل متعلقه النقيض احتمالًا مرجوحًا. **قوله: (خير البرية)**: أي الخلق. **قوله: (لم تَنسج)**: بفتح التاء المثناة من فوق وضم السين المهملة ويجوز كسرها. **قوله: (ولم تحم)**: أي لم يدْرُج الحمام حوله، ففي كلامه لفٌّ ونشرٌ معكوسٌ. وسبب ما ذكر أن هذين الحيوانين لا يألفان عُمْرانًا، فمتىٰ أحسَّا بإنسان فرَّا منه، ولم يعلم الكفارُ أن الله تعالىٰ يحفظ من يشاء من عباده بما شاء من خلقه. **قوله: (أي صاحب الصدق)**: يشير به إلىٰ أن قوله: «فالصدق» فيه حذف المضاف، وإنما حذفه لإفادة المبالغة. **قوله: (لم يبرحا)**: أي لئلا يُقال: إنما عمىٰ عن ما في الغار

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

(وهذه عقيدة)..

سباعي

كل طرفٍ من الكفار بعد خروجها منه، بل ذلك كان وهمًا فيه ولم يبرحا منه.

قوله: (وهذه عقيدة): يجوز في الواو أن تكون عاطفة، فتكون الجملة بعدها معطوفة على جملة الحمد لله، فهو من باب عطف الجملة على الجملة، فيلزم عليه عطف الخبر على الإنشاء. والحاصل أننا إن قلنا: إن الجملة خبرية لفظًا ومعنًى، كان العطف ظاهرًا؛ وإن قلنا: إنها خبريةٌ لفظًا إنشائيةٌ معنًى، يلزم عليه عطف الخبر على الإنشاء، وهو خلاف الأصل وإن جوَّزه بعضهم.

وعلى القول بعدم الجواز فهو بالنظر للمعنى، وإن نُظِرَ إلى متعلق البسملة لوُجِدَ الأمر ينحلُّ إلى أفعال خاصة، وكأنه قال: أبتدئ بسم الله وأصلي على نبيه... إلخ. ويجوز أن تكون استئنافية استئنافًا نحويًا، أي واقعة في أول الكلام، لا استئنافًا بيانيًا. والفرق بينهما أن الاستئنافَ النحوي ما كان واقعًا في أول الكلام، والبيانيّ ما كان واقعًا في جوابِ سؤال مُقدَّر. وقال بعضهم: إن الجملة الاستئنافية يجوز أن تقترن بالواو. وبه قال حفيد السعد. وقال الزمخشري: إنها لاتكون إلا عاطفة. والحقُّ خلافه، وأنها تكون استئنافية، وارتضاه ابن هشام في «المُغْني». وفي الكلام براعةُ تخلُصٍ، وهي الانتقالُ من كلامٍ إلى آخر بينهما مناسبة، وهي حاصلة هنا. وما جرى في اسم الإشارة في قوله: «هذا شرح» يجري هنا.

قوله: (عقيدة): أي معتقدة، فهي فعيلة، بمعنى مفعولة، وهي خبر عن اسم الإشارة.

إن قلتَ: إنه لا مطابقة بينهما، لأن اسم الإشارة عائد على المعاني، وعقيدة راجع إلى الألفاظ؛ فالجواب: أنه يُقدَّر مضاف، أي مفصل هذه أو دال هذه أو الألفاظ هذه عقيدة. وكون المراد النسبة أو القضية تقدم الكلام على ذلك عند قوله: «نوِّر قلوبنا بمعرفة عقائد التوحيد»، فراجعه.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

عطف على جملة «الحمد لله»واسم الإشارة عائد على العبارات.......................

سباعي

....

صاوي

قوله: (**عطف على جملة الحمد لله**): عطف اسمية على مثلها، وهو مناسب إن كان كلٌّ منهما خبريًّا لفظًا ومعنى. وأما على جعل جملة الحمد إنشائية، فلا يجوز إلا أن يراعي الخبرية ولو باعتبار اللفظ، فتدبر.

قوله: (**واسم الإشارة عائد... إلخ**): هذا أحد احتمالات سبعة مشهورة هو المختار منها.

بصيلة

(**عطف على جملة الحمدلة... إلخ**): ويجوز أن تكون الواو استئنافية استئنافًا نحويًّا لا تعلق له بما قبله. وجواز اقتران الجملة الاستئنافية بالواو قال به حفيد السعد وارتضاه ابن هشام، وهو الحق خلافًا للزمخشري.

مبحث اسم الإشارة: (**أحد احتمالات سبعة... إلخ**): حاصلها أن الإشارة للألفاظ، أو المعاني، أو النقوش، أو الألفاظ والمعاني، أو الألفاظ والنقوش، أو المعاني والنقوش، أو الثلاثة، فهذه سبعة احتمالات، **الأولى منها عودها على الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني**، وإنما كان هذا الاحتمال أولى من احتمال الإشارة إلى النقوش، لعدم تيسرها كتيسر الألفاظ، ومن احتمال الإشارة إلى المعاني لتوقفها إفادة واستفادة غالبًا على الألفاظ، وما توقف غيره عليه أولى بالاعتبار. ومن بيان وجه الأولوية على هذين يُفهم وجه الأولوية على المركب منهما فقط، أو مع غيرهما، أو من أحدهما مع غيره. وأقول: هذه السبعة بطريق التفصيل ثمانية وعشرون احتمالًا، **لأن الألفاظ** التي هي المسمى على الاحتمال الأول إما أن تكون لا مع اعتبار شيء، أو مع اعتبار دلالتها على المعاني، أو مع اعتبار نقشها بالنقوش، أو مع اعتبارهما. والمعنى التي هي المسمى على الاحتمال الثاني إما أن تكون لا مع اعتبار شيء، أو مع اعتبار انفهامها من الألفاظ، أو مع اعتبار نقش دوالها بالنقوش، أو مع اعتبارهما. **والنقوش** التي هي المسمى على الاحتمال الثالث إما أن تكون لا مع

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

ثم إن قلنا: أن الذهن يقوم به المفصل، فالأمر ظاهر؛ وإن قلنا: أنه لا يقوم به المفصل، فالكلام على حذف مضاف واحد -أي مفصل هذه- إن قلنا إن أسماء الكتب من قبيل علم الشخص؛ وإن قلنا: إنها من قبيل علم الجنس، فالكلام على حذف مضافين -أي مفصل نوع هذه- والحق أن الذهن

بصيلة

اعتبار شيء، أو مع اعتبار دلالتها على الألفاظ، أو مع اعتبار انفهام المعنى منها بواسطة الألفاظ، أو مع اعتبارهما. فهذه اثنا عشر احتمالًا في الاحتمالات الثلاثة الأولى، في كل احتمال أربعة. ومجموع الألفاظ والمعاني الذي هو المسمى على الاحتمال الرابع إما أن يكون لا مع اعتبار شيء، أو مع ارتباط المجموع من حيث هو مجموع بالنقوش، أو مع اعتبار ارتباط الألفاظ بالنقوش، أو مع اعتبار ارتباط المعاني بالنقوش، أو مع اعتبارهما. ومجموع الألفاظ والنقوش الذي هو المسمى على الاحتمال الخامس إما أن يكون لا مع اعتبار شيء، أو مع اعتبار ارتباط المجموع من حيث هو مجموع بالمعاني، ومع اعتبار ارتباط الألفاظ بالمعاني، أو مع اعتبار ارتباط النقوش بالمعاني، أو مع اعتبارهما. ومجموع المعاني والنقوش الذي هو المسمى على الاحتمال السادس إما أن يكون لا مع اعتبار شيء، أو مع اعتبار ارتباط المجموع من حيث هو مجموع بالألفاظ، أو مع اعتبار ارتباط المعاني بالألفاظ، أو مع اعتبار ارتباط النقوش بالألفاظ، أو مع اعتبارهما. فهذه خمسة عشر احتمالًا أخرى في الاحتمالات الثلاثة التي قبل الأخير، في كل احتمال خمسة تُضم للاثني عشر، يكون الحاصل سبعة وعشرين. الثامن والعشرون سابع الاحتمالات، وهو كون المسمى مجموع الألفاظ والمعاني والنقوش، فاحفظه. اهـ. صبان.

(**أي مفصل هذه... إلخ**): الأولى أن يقول: هذه مجمل عقيدة، لأن التقدير إنما يكون عند الحاجة. وحاصل المقام بإيضاح أن يُقال: اسم الإشارة مبتدأ، وعقيدة خبر، فيرد أن ما في الذهن

بخيت

....

المتعلقة ذهنًا، نزَّلها منزلة الحاضر المحسوس بالبصر، ....

سباعي

قوله: (**المُتعقَّلَة**): أي إلى الألفاظ أو إلى معانٍ متعقلة. **قوله**: (**ذهنًا**): منصوب على نزع الخافض وإن كان سماعيًا. **قوله**: (**نزلها**): جملة استئنافية واقعة في جواب سؤال مقدر تقديره: كيف تستعمل اسم الإشارة الموضوع للحاضر المحسوس في المتعقل؟ فأجاب بقوله: نزلها... إلخ. **قوله**: (**بالبصر**): يقتضي أن اسم الإشارة موضوع للمحسوس بحاسة البصر خاصة دون السمع والشم والذوق، وكثيرًا ما كان يقرره شيخنا العدويُّ تبعًا لعبد الحكيم، والكتاب والسنة واستعمال الناس على خلاف

صاوي

يقوم به المفصل، وأسماء الكتب والعلوم من قبيل علم الشخص، بناءً على أن الشيء لا يتعدد بتعدد محله، والفرق تحكم، فلا حاجة لتقدير شيء أصلًا.

قوله: (**على العبارات المتعلقة ذهنًا**): أي وهو الكلام النفسي المخيَّل على هيئة الخارج. **قوله**: (**المحسوس بالبصر**): أي مثلًا، فالمحسوس بباقي الحواس مثله على التحقيق.

بصيلة

مجمل، وعقيدة اسم للمفصل، فلا يصح الإخبار. والجواب: أن الكلام على حذف مضاف في الثاني، والتقدير: هذه مجمل عقيدة. ويرد أيضًا أن ما في ذهن المؤلف خبر، أي والعقيدة اسم لما في ذهن المؤلف وغيره، فيلزم عليه الإخبار بالكلي عن الجزئي. والجواب: أننا نقدر مضافنا في الأول زيادة على المجمل في الثاني، والتقدير: ونوع هذه مجمل عقيدة. والإيراد الأول على تسليم أن الذهن لا يقوم به المفصل، وأن العقيدة لا تكون اسمًا للمجمل، وعلى تسليم عدم صحة الإخبار بالمفصل عن المجمل. وأما على عدم تسليم جميع ما ذُكر، فلا نحتاج لتقدير المضاف الأول. والإيراد الثاني مبني على ما اشتُهر من أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس، وأسماء العلوم من قبيل علم الشخص. والحق أن كلًّا منهما من قبيل علم الشخص، بناءً على أن الشيء لا يتعدد بتعدد محله، والفرق تحكم. وإن قلنا بالتعدد بتعدد المحل، فكل منهما علم جنس، وهو تدقيق فلسفي، وحينئذٍ لا حاجة إلى تقدير المضاف الثاني. اهـ. من حاشية المحشي على «الرسالة البيانية» مع تصرف. وقوله (**الفرق**): أي بين أسماء العلوم وأسماء الكتب.

بخيت

....

فأطلق عليها لفظ الإشارة الموضوع لكل حاضر محسوس، واختار اللفظ الموضوع للقريب للتنبيه على أنها قريبة التناول سهلة الحصول، ولذا أفرد الخبر..

سباعي

ذلك، وأنه يُستعمَل في المحسوس مطلقًا، وقيد البصر زائد على أصل الوضع، وهذا هو التحقيق. اهـ. وعلى الأول يكون استعماله في غير المشاهد بحاسة البصر مجازًا. **قوله: (عليها)**: أي على المتعقلة ذهنًا وهي العبارات، وفي الكلام استعارة تصريحية تبعية، وتقريرها أن تقول: شبَّه العباراتِ المتعَقَلة بمشار إليه محسوس بحاسة البصر، واستعار اسم الإشارة للعبارات.

قوله: **(الموضوع للقريب)**: يقتضي بظاهره أن الموضوع له قسمان: بعيد وقريب، وليس كذلك، بل اسم الإشارة موضوع للمحسوس مطلقًا، والبعد والقرب يؤخذان من قرائن خارجية عن أصل الوضع، وهي اللام أو الكاف أو هما، وعدمهما يدل على القرب. ولو قال: واختار اللفظ الدال على القريب، لكان أظهر. **قوله: (ولذا)**: أي ولأجل كونها قريبة التناول وسهلة الحصول.

صاوي

قوله: **(فأطلق عليها لفظ الإشارة... إلخ)**: أي ففي الكلام استعارة تصريحية أصلية، حيث شبه ما في الذهن بالمحسوس خارجًا، بجامع كمال الاستحضار في كلٍّ، واستعير المشبه به للمشبه. هذا هو المشهور. وذهب المولوي في «تعريب الرسالة الفارسية» إلى أنها تبعية، لأن اسم الإشارة يتضمن معنى الحرف، والاستعارة في معنى الحرف تبعية. ورُدَّ بأنه لا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء أنه يُعطى حكمه. وبهذا يُرد قول العصام أنها تبعية، لأن اسم الإشارة مؤول بالمشتق، لأنه في تأويل مشار إليه، تأمل. قوله: **(ولذا أُفرد الخبر)**: تعليل لما قبله.

بصيلة

(وذهب المولوي... إلخ): تقديرها على مذهبه أن تقول: شبه مطلق معقول بمطلق محسوس، بجامع كمال الاستحضار في كلٍّ، فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات، فاستُعير اسم الإشارة من جزئي من جزئيات المشبه به خاص لجزئي من جزئيات المشبه خاص على طريق التبعية.

(يرد قول العصام... إلخ): تقديرها على مذهب العصام أن تقول: شبه التعقل بالإشارة،

بخيت

....

مع أنها في نفسها عقائد كثيرة. (سنيَّه) نسبة إلى السَّنا - بالقصر - وهو النور، يعني أنها واضحة الدلالة على معانيها.

سباعي

قوله: (عقائد): جمع عقيدة، وهي القضية المعتقدةُ، أي المعتقَد مدلولُها، سواء كانت كليَّة أو جزئية، كقولك: كلُّ كمال واجبٌ لله، وكلُّ رسولٍ يجبُ أن يكون صادقًا. والجزئية، كقولك: الوجود واجبٌ لله، ولا شكَّ أن الوجودَ مندرجٌ تحت كلِّ كمالٍ. وتقدم لذلك مزيد إيضاح.

قوله: (كثيرة): أي فهي محتوية على ما يكفي المكلَّف من العقائد الدينية، وعلى البراهين القطعية، وهي من كرامات المؤلف رحمه الله ونفعنا به. ومن كراماته أيضًا ما أخبرَني به خليفتُه الوالد أنه نظمها وهو يذكر الله مع جماعةٍ في ليلةٍ واحدة، فلمّا طلع النهار كتبها. وأخبرني أيضًا أنه كتب منها في يومٍ واحد نحو مئة نسخة، وهذا من كراماته أيضًا. وكراماته كثيرة يقْصُر عقلي عن عدِّها.

قوله: (وهو النور): أي الضياء. واختُلفَ فيه: هل هو الضياء مطلقًا أو مقيدًا بضياء البرقِ كما في «القاموس». وأما بالمدِّ فهو العلوّ والشرف كما قال في «الهمزية»:

لم يساوُوك في عُلاكَ وقدْ حا ... لَ سَنًا منكَ دونَهُم وسَناء

فالسَّنا الأول المراد به الضوء، والثاني المراد منه الشرف والعلوّ. وفي المقام استعارةٌ مكنيةٌ على مذهب

صاوي

وقوله: (مع أنها في نفسها عقائد كثيرة): أي فأطلق البعض وأراد الكل مجازًا مرسلًا، والعلاقة الجزئية.

قوله: (وهو النور): أي ويُعبَّر عنه بالضياء، قال تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٣]. **قوله: (الجملة صفة عقيدة)**: أي جملة: «سميتها... إلخ» وهو نعت بالجملة بعد النعت بالمفرد، فإن «سنية» نعت أول وهو مفرد، نظير قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥ يَهْدِى﴾ [المائدة: ١٥-١٦].

بصيلة

واستعيرت الاستعارة للتعقل، واشتُق من الإشارة مشار -بمعنى متعقل- تبعية.

بخيت

....

(سميتُها الخريدةَ البهية) الجملة صفة «عقيدة»، والخريدة في الأصل: اللؤلؤة التي لم تثقب. و«البهية» نعت «الخريدة»، و«البها» الضياء. واستعار لها هذا الاسم ليطابق الاسم المسمىٰ. ثمَّ ذكر من نعوتها أيضًا ما يقتضي الرغبة في تناولها فقال: هي (لطيفة) من اللطف، وهو ضد الكثافة من

سباعي

الجمهور، وتقريرها أن تقول: شبَّه العقيدة بالبرق وأثبتَ لها شيئًا من لوازمِهِ وهو النور، فهي استعارةٌ مكنية، وإثبات النور تخييل. قوله: (صفة عقيدة): أي فيكون من الوصفِ بالجملة بعد الوصف بالمفرد، علىٰ حدِّ: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنبياء: ٥٠]. وحينئذ فتكون في محل رفع. ويحتمل أن تكون استئنافية واقعة في جواب سؤال مقدَّر، كأن قائلًا قال له: وهل سميتها؟ فأجاب بقوله: سميتها... إلخ.

قوله: (اللؤلؤة لم تُثقب): هي النسخة الصحيحة بحذف الموصول وهو التي، وهي عبارة «القاموس»، وإن كان المعنىٰ علىٰ الموصول. وإنها اختار التي لم تُثقب، لأن الرغبة فيها أكثر من المستعملة، فكذلك هنا، فكأنها عقيدةٌ بِكرٌ، فشبَّه الألفاظ الدالة علىٰ المعاني المخصوصة من حيث حُسنُها بالخريدة، واستعار اسم الخريدة لها استعارة أصلية تصريحية.

قوله: (والبهاء الضياء): الذي في «القاموس»: البهاء: الحُسْن والجمال. وحاصله أنه كما يُطلَق علىٰ الضياء يُطلق علىٰ الحُسن والجمال، وهو الأنسب هنا، لأن المقام مقام مدح. قوله: (لطيفة): خبر لمبتدأ محذوف، أي وهي لطيفة. وهذا الوصف مما يقتضي الرغبة في تناولها.

صاوي

قوله: (والبها: الضياء): أي ويُطلق علىٰ الحسن والجمال، وهو الأنسب بالمقام، وإن كان الأول مناسبًا أيضًا. قوله: (واستعار لها هذا الاسم): أي فقد شبه كتابه هذا باللؤلؤة مضيئة لم تُثقب، بجامع النفاسة في كلٍّ، واستعار اللفظ الدال علىٰ المشبه به للمشبه علىٰ طريق الاستعارة التصريحية الأصلية. قوله: (هي لطيفة): قدَّر الضمير إشارةً إلىٰ أن «لطيفة» خبر مبتدأ محذوف، فهو نعت مقطوع، لئلا يُتوهم أن تلك الأوصاف المذكورة بعد من جملة الاسم.

بصيلة

....

بخيت

....

«لطف» -كـكرم- دق أو رقَّ، فاللطيف الصغير الحجم والرقيق القوام، أو الشفاف الذي لا يحجب ما وراءه كالزجاج، فإذا أطلق بهذا المعنى على الله تعالى فمعناه: العالِم بخفيات الأمور، لما مر من أن اللفظ إذا أوهم خلاف المراد في حقه تعالى يراد منه لازمه.

سباعي

قوله: (من لطف): ككَرُم بضم الطاء والراء. **قوله: (دقَّ)**: أي أجزاؤه قليلة، وهي الكم، أي العدد، لأن قلّة الأجزاء ترجع للكمية. **قوله: (أو رق)**: يحتمل المعنيين، وهما القلة في الأجزاء، ورقة القوام، فيكون أعم مما قبله.

قوله: (فاللطيف... إلخ): يرجع إلى قوله: «دقّ». وقوله: «أو الرقيق أو الشفاف» يرجعان إلى قوله «أو رقّ». **قوله: (بهذا المعنى... إلخ)**: أي بأن قيل: الله لطيف، لأن إطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى مستحيلٌ، فأجاب بقوله: فمعناه... إلخ، أو أن معناه كما قال حفيد السعد في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] هو الذي لا يُدرَك بالحواس لخفائهِ ودقَّته، أو أن معناه هو المُحسن البار، وهذا مأخوذ من لطَفَ بالفتح كنصَرَ، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾ [الشورى: ١٩] أي بارٌّ مُحسنٌ بهم. والثاني وهو العالِم بخفِيَّاتِ الأمور يؤخذ من الضم، لأن الشيء

صاوي

قوله: (دق): أي صغر حجمه. **وقوله: (أو رق)**: ضد غلظ.

قوله: (الصغير الحجم): راجع لدق. **وقوله: (أو الرقيق القوام)**: راجع لرق. **وقوله: (والشفاف)**: لم يبين ما يرجع له، فحقه أن يقول بعد قوله: «أو رق» أو يشف، فيكون في الكلام لف ونشر مرتب، والمعاني متغايرة، فإنه لا يلزم من الصغر الرقة، ولا من الرقة الشفافية، ولا من الشفافية الصغر. **قوله: (إذا أوهم خلاف المراد)**: أي وهذه المعاني مستحيلة على الله تعالى، فوصفه باللطف من حيثُ تعلقُ علمه بهذه المعاني، فإن خفيات الأمور إما صغيرة الحجم أو رقيقة القوام أو شفافة.

بصيلة

(لم يبين ما يرجع له): قال بعض الحواشي: إن قوله: «أو الرقيق أو الشفاف» يرجعان لقوله: رق. انظره.

بخيت

....

وأما «لطف» كـ«نصر» فمعناه: أحسن وأنعم. ومعناه في حقه تعالىٰ ظاهر، أي المحسن المنعم علىٰ عباده. وبهذا علمت وجه من فسر اللطيف بالعالم بخفيات الأمور، ووجه من فسره بالبر المحسن لعباده. والمراد هنا أنها قليلة الألفاظ أو سلسة الألفاظ أو واضحتها، والكل صحيح..............

سباعي

إذا رقَّ يلزمه العلْمُ، يرشدُ إلىٰ ذلك قولهم: إن الروحَ إذا رقّت وانسلخَتْ من ظلماتِ الشهوات انكشفت لها المُغيَّبات وحقائقها.

قوله: (بالعالم... إلخ): اعلم أن العلم صفة باطنية للعالم المتصِف بها ومعنًى موجودٌ به، وتنقسم إلىٰ قسمين: قديم، وحادث، فالقديم صفة الله سبحانه وتعالىٰ، والحادث صفة الحادث، وفي هذه يقع التفاضل، والكلام عليها يتوجَّه. وأمّا صفة القديم جلَّ ذكرُه فلا ينبغي لأحد القصد إلىٰ نعتِها والكلام فيها، فصفاته هي العليا لا تبلُغها العقول إلا إيمانًا بها، ولا تقارِبُها الظنونُ إلا تسليمًا لها.

فأقول: العِلم بكسر العين، والعَلَم بفتحِها والعلامة ألفاظ متقاربة المعاني. مثال العَلَم بالفتح والعَلامة ما يُجعلان علىٰ شيءٍ ما، فالمطلوب عندهما الموجود عنهما بدلالتهما عليه هو المعلوم، وما حصل من المعرفة بكيفية ذلك الشيء وكميته وصفاته ونعوته وأشكاله وأحواله وما نحا نحو هذا فهو العلم. وسُمي العالم عالـمًا لأنه قام مقام العَلَم والعَلامة علىٰ ما جُعِل عليه دليلًا، فما حصل عنه من جهة الاستدلال به فهو العلمُ. والبيان عن حقيقة العلمِ عسيرٌ، لأن العبارةَ عنه تقع به. واعلم أنك لستَ بمسؤولٍ عن علمِ الله فيك، وإنما أنت مسؤولٌ عن علمكَ، فمُثَابٌ عليه أو مُعاقَبٌ أو مَعفوٌّ عنك. **قوله: (والمراد هنا... إلخ)**: راجع لقوله: دقّ. **وقوله: (أو سلسة)**: راجع لقوله: رق،

صاوي

قوله: (وأما لطف): جملة مستأنفة مقابلة لقوله «من لطف» وفعل الأول لازم، والثاني متعد. **قوله: (وبهذا علمت وجه من فسر... إلخ)**: الوجه المأخذ والدليل. **قوله: (أنها قليلة الألفاظ)**: راجع لصغر الحجم. **وقوله: (أو سلسلة الألفاظ)**: راجع لرقة القوام. **وقوله: (أو واضحتها)**: راجع للشفافية.

بصيلة

....

بخيت

....

وعلى الأول فقوله: (صغيرة في الحجم) أي القدر، وصف كاشف، أبياتها أحد وسبعون بيتًا. ولمّا كان هذا الوصف يوهم أنها قليلة العلم استدرك عليه بأن رفع هذا التوهم بقوله: (لكنها كبيرة) أي عظيمة (في العلم)..

سباعي

ومعناه رقيق القوام، وكذلك «واضحتها».

قوله: (وعلى الأول): أي وهو قوله: قليلة الألفاظ. وأما على الثاني وهو كونها سلسة الألفاظ أو واضحتها، فإن جعلت «أو» لمنع الخلو فيجوز الجمع، فيكون توكيدًا. قوله: (أحد وسبعون بيتًا): أي بخطبتها، وهي مشتملة على ما يجب لله وما يجوز وما يستحيل، وكذلك للرسل، والبراهين والسمعيات، وعلى شيءٍ من التصوف، وخُتِمَت بها انطوت عليه كلمة التوحيد.

قوله: (هذا الوصف): أي قوله: صغيرة. قوله: (استدراك): الاستدراك هو رفع ما يُتوهم ثبوته، أو إثبات ما يُتوهم نفيه، كقولك: زيد شجاع، فيُتوهم أنه كريم، فتقول: لكنه بخيل، فنفيتَ عنه الكرم المُتوهَم ثبوته من قولك: زيد شجاع. وكقولك: زيد بخيل لكنه شجاع، فأثبت له الشجاعة المُتوهَم نفيها من قولك: زيد بخيل.

قوله: (لكنها... إلخ): استدراك على قوله: صغيرة... إلخ. قوله: (كبيرة): كان مقتضى الظاهر أن يقول غزيرة أو كثيرة، وذلك لأن الكبر يرجع للكمية أي العدد، وهو لا يكون إلا فيما له أجزاء، والعلم معنى من المعاني. والجواب: أنه إنما عبَّرَ بكبيرة لتحصُل المقابلة مع قوله: صغيرة، ففي كلامه الجِناس المطابق.

قوله: (في العلم): العلم: صفة ينكشف بها المعلوم لمن قامت به ويمكن أن يعبر عنه موجودًا

صاوي

قوله: (بأن رفع هذا التوهم): تصوير لمعنى الاستدراك، لأن الاستدراك عبارة يُؤتى بها لرفع ما يُتوهم ثبوته أو نفيه.

بصيلة

....

بخيت

....

أي المعاني المدلولة لها وذلك لأنها اشتملت على بيان ما يجب لله تعالى وما يجوز، وعلى مثل ذلك في

سباعي

كان أو معدومًا، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها، بخلاف قولهم: صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملًا لإدراك الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني، والتصورات بناءً على أنها لا تناقض لها على ما زعموا -أي القائلون بهذا الثاني- لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات، هذا، ولكن ينبغي أن يُحمل الانكشافُ على الانكشافِ التامِّ الذي لا يشمل الظن، لأن العلم عندهم ما قابل الظن. والمُراد بالعلم هنا المعاني، أي النسب كما قال الشارح. ويُطلق أيضًا على القواعد والضوابط، ويُطلق على وصول تلك المعاني للنفس المسمى بالإدراك تصورًا أو تصديقًا. ويُطلق على الصفة القائمة بالنفس، فإن كانت راسخة يُقال: لها ملكة، وإلَّا فحال. والمراد هنا الأول، أي القواعد. وإطلاق العلم على المعاني والقواعد والضوابط مجازٌ، وعلى الإدراكات والمَلَكَات حقيقةٌ لأنه كيفيةٌ في النفسِ، وهي عبارة عن الإدراكات والملَكات. فقول أهل العلم: المعرفة والعلم بمعنًى واحدٍ، أي بالنسبة إلى الإدراكات والملَكات، فالمعرفة لا تُقال إلا للمَلَكة، ووصول تلك المعاني لها.

قوله: **(لأنها اشتملت)**: أي من اشتمال الدالِّ على المدلول، وهي مشتملة على أمور ستة ذكرها الشارح. قوله: **(ما يجب)**: أي من الوجود والقِدم والبقاء والمخالفة للحوادث، وغير ذلك من اتصافه تعالى بكل كمالٍ، وتنزيهه عن كل نقصٍ. قوله: **(وما يستحيل)**: كالشريك. قوله: **(وما يجوز)**: أي كالممكنات.

صاوي

قوله: **(المدلولة لها)**: الضمير عائدة على العقيدة باعتبار كونها ألفاظًا. قوله: **(وذلك)**: شروع في توجيه كونها كبيرة في العلم.

قوله: **(وعلى مثل ذلك)**: المماثلة في مطلق وجوب واستحالة وجواز، لا في حقيقة كلٍّ، لوجوب التباين بين أوصاف الحادث والقديم.

بصيلة

....

بخيت

....

حق رسله عليهم الصلاة والسلام، وعلى البراهين القطعية التي يخرج بها المكلف من رِبْقَة التقليد إلى نور التحقيق حتى لا يكون في إيمانه خلاف -وسيأتي بيان الخلاف في إيمان المقلد إن شاء الله تعالى-

سباعي

قوله: (في حق رسله): أي من وجوب الأمانة والصدق والفطانة، واستحالة الكذب والخيانة، وجواز الأكل والجِماع.

قوله: (المكلَّف): التكليف هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلَّفين. والمكلَّفون على ثلاثة أقسام: قسم مكلَّف من أصلِ الخلقة، وهو الملائكة وآدم وحواء؛ وقسم لم يكلَّف إلا بعد البلوغ، وهم أولاد آدم؛ وقسم فيه خلافٌ والظاهر أنهم مكلَّفون من أصلِ الخلقة، وهو الجن. نصَّ عليه الشبرخيتي. **قوله: (من رِبقَة التقليد)**: أي ظُلمة التقليد. وفي المقام استعارة لا يخفى تقريرُها على من له أدنى إلمام، والإضافة للبيان، أي ظلمة هي التقليد. **قوله: (إلى نور التحقيق)**: التحقيقُ هو إثبات المسألة بالدليل كما تقدَّم، والإضافة للبيان أيضًا.

قوله: (حتى لا يكون في إيمانه خلافٌ): الإيمان لغةً: يُطلق على التصديق. وشرعًا: التصديق بما جاء به الصادق عليه الصلاة والسلام من عند الله. وقيل: هو التصديق بذلك والإقرار به. وعلى الأول فالإقرار شرط لإجراءِ الأحكام الدنيوية. وعلى الثاني جماعة منهم العلَّامة أبو الفضل عبد البر بن عبدان، وله خمسة وعشرون شرطًا، وأغلبها يؤخَذ من صفات الله تعالى. وهي مبسوطة في رسالة شيخ الإسلام على البسملة، فراجعها إن شئت.

صاوي

قوله: (وعلى البراهين القطعية): أي نقلية وعقلية. **قوله: (بها)**: أي بسببها. **قوله: (إلى نور التحقيق)**: الإضافة إما بيانية، أو إضافة المشبه به للمشبه. والتحقيق عندهم: ذكر الشيء على الوجه الحق. **قوله: (حتى لا يكون... إلخ)**: غاية لقوله يخرج.

قوله: (في إيمان المقلد): أي هل هو صحيح أم لا.

بصيلة

....

بخيت

....

وعلىٰ الرد علىٰ أهل الضلال تصريحًا تارة وتلويحًا أخرىٰ، وعلىٰ السمعيات،......................

سباعي

قوله: (**تصريحًا تارة وتلويحًا أخرى**): حاصله أن العبارة إذا دلَّت علىٰ المعنىٰ المُراد منها يُقال له: تصريح، وإن أشارت له يقال له: تلويح. فإن كانت الإشارة خفيَّة كان تلميحًا - بتقديم اللام علىٰ الميم - من لَمَحَهُ إذا أبصرَهُ، نظرَ إليه. وكثيرًا ما تسمعهم يقولون: لمح فلان هذا البيت، فقال كذا، وفي هذا البيت تلميح، أي إلىٰ قول فلان. فإن كانت إلىٰ مثل أو قصة أو شعر يُقال له: تمليح، بتقديم الميم علىٰ اللام، أي الإتيان بالشيء المليح، مثاله قوله:

فوالله ما أدري أأحلام نائم ... ألمَّت بنا أمْ كان في الركب يُوشَعُ

إشارة إلىٰ قصة يوشع علىٰ ما رُوِىَ من أنه قاتَلَ الجبارينَ يوم الجمعة، فلما أدبرت الشمس خاف أن تغيب قبل أن يفرغ منهم ويدخل السبت فلا يحل له قتالهم فيه، فدعا الله فردَّ له الشمس حتىٰ فرغ من قتالهم. قوله: (**السمعيات**): أي ما دليله سمعيٌّ، كالبعث والحشر والنشر والجنة والنار.

صاوي

قوله: (**على أهل الضلال**): أي العقائد التي تخالف أهل السنة كفروا بها أم لا. قوله: (**تصريحًا تارة**): أي كما في قوله:

ومن يقل بالطبع أو بالعله ... فذاك كفر عند أهل الملة

ومن يقل بالقوة المودعةِ ... فذاك بدعي فلا تلتفتِ

ومن يقل فعل الصلاح وجبا ... علىٰ الإله قد أساء الأدبا

وقوله: (**وتلويحا**): أخرىٰ أي كما في قوله:

ثم اعلمن بأن هذا العالم ... أي ما سوىٰ الله العلي العالم

من غير شك حادث مفتقر... إلخ

وقوله: (**وعلى السمعيات**): أي التي تتوقف علىٰ سمع ونقل مما ليس للعقل فيها مجال كقوله:

بصيلة

(**وتلويحًا**): التلويح أن تشير إلىٰ غيرك من بعد.

بخيت

....

وعلىٰ شيء من التصوف الذي هو حياة النفوس، كما سترىٰ ذلك كله إن شاء الله تعالىٰ مفصلًا. ولذا قال مستأنِفًا في جواب سؤال مقدر نشأ مما قبله تقديره: هل تكفي هذه العقيدة المكلَّف في دينه؟ كما يدل عليه هذا الوصف الذي قدمته أو هذا من باب المبالغة...

سباعي

قوله: (التصوف): سيأتي تعريفه. قوله: (ولذا): أي ولأجل كونها اشتملت علىٰ الأمور الستة المتقدمة. قوله: (مستأنفًا... إلخ): أي فقوله: «تكفيك علمًا» جملة واقعة في جواب سؤال مقدَّر. قوله: (هذا الوصف... إلخ): وهو قوله: كبيرة... إلخ.

قوله: (من باب المبالغة): المبالغة هي إعطاء الشيء أكثر مما يستحق. والحاصل أن المبالغة من حيث هي أن يدَّعِي لوصفٍ بلوغه في الشدة أو الضعف حدًّا مستحيلًا أو مستبعدًا لئلا يُظن أنه

صاوي

ويلزم الإيمان بالحساب... إلخ

قوله: (وعلى شيء من التصوف): أي من فن التصوف. قوله: (الذي هو حياة النفوس): أي الأرواح. قوله: (كما سترى ذلك): أي تعلمه، بل وزاد علىٰ ما قال الشارح الحكم العقلي وأقسامه.

قوله: (أو هذا): مقابل قوله: وتكفي... إلخ، فقد أتىٰ لـ«هل» بمعادل إجراءً لها مجرىٰ همزة الاستفهام، وإلا فـ«هل» لا يُؤتىٰ لها بمعادل، لأنها لطلب التصديق.

بصيلة

(أي الأرواح): في «المختار»: النفس: الروح، يُقال: خرجت نفسه، أي روحه. وتُطلق علىٰ الذات والجسم والدم والعين. وقد جمعها بعضهم بقوله:

يا غزالًا قد صادَ بالحسنِ لُبي	ورماني بالسهمِ أهلَكَ نفسي
يا ظريفًا حويتَ قوسًا ولحظا	فوقَ خد بتلكَ أزهقْتَ نفسي
يا كحيلَ العيونِ أرسلتَ سهمًا	قد أصابَ الحشا فأهْرَق نفسي
لا تُعذِّب من ارتضاك طبيبًا	يا خليلي بهواكَ قلبي ونفسي
يا حبيبي وُقيت من كلِّ سوءٍ	وحماك الحفيظُ من كلِ نفسِ

بخيت

....

....

سباعي

-أي ذلك الوصف- غير متناهٍ فيه، أي في الشدة أو الضعف. وتنحصر المبالغة في التبليغ والإغراق والغلوّ، وذلك أن المدَّعى إن كان ممكنًا عقلًا وعادةً فتبليغ كقوله:

فعادَىٰ عِـدَاء بين ثورٍ ونعجةٍ ... دِراكًـا فلم يَنْضح بماءٍ فيُغسل

قوله: «عادَىٰ» أي الفرس، والعِداء بكسر العين، أيْ الموالاة بين الضدين. والثور الذكر من بقر الوحش، والنعجة أنثاه. ودِراكًا بكسر الدال، أي متتابعًا. «فلم يَنضح» أي يعرق «فيغسل» ويغسل مجزوم عُطِف على ينضح. وإن كان ممكنًا عقلًا لا عادةً، فإغراق كقوله:

ونـكـرمُ جـارَنـا مـا دام فينا ... ونُتْبِعه الكرامةَ حيثُ مالَا

قوله: «ونتبعه» من الاتباع، أي نرسل الكرامة على أثره حيث مال أو سار، وهذا ممكنٌ عقلًا لا عادةً. قال السعدُ: بل في زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلًا. وانظر ما بين زمان السعد وزمانِنا، وهما أي التبليغ والإغراق مقبولان.

وإن لم يكن ممكنًا عقلًا ولا عادةً فغلُوٌّ كقوله:

وأخَفْتَ أهلَ الشِركِ حتى إنه ... لتخافُك النُطف التي لم تُخلَق

لأن خوفَ النُطفِ الغيرِ المخلوقةِ ممتنعٌ عقلًا وعادةً. والمقبول منه أي من الغلوّ ما أدخل عليه لفظ يقربه إلى الصحة نحو: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥].

صاوي

....

بصيلة

فالنفس الأولى: الذات، والثانية: الجسم، والثالثة: الروح، والرابعة: الدم، والخامسة: العين اهـ. جراحي. ولعل المناسب جعل الثالثة رابعًا، وجعل الرابعة ثالثًا. ويكون قوله: «فأهرق نفسي»: أي دمي. وقوله: «يهواك قلبي ونفسي»: أي روحي. تأمل وأنصف.

بخيت

....

(تكفيك علمًا) تمييز محول عن الفاعل، أي يكفيك العلم المستفاد منها في دينك. (إن ترد أن تكتفي) أي بها عن غيرها من المطولات. وذلك (لأنها بزبدة) أي بخلاصة ومحصل (الفن) المؤلفة هي فيه، وهو فن عقائد الإيمان..

سباعي

فإذا عرفتَ هذا تعرف أن المبالغة منها ما هو مقبول، ومنها ما هو مردود، ولا يُلتَفت لقول من قال: إنها مقبولة مطلقًا، ولا لقول من قال: إنها مردودة مطلقًا. وانظر بسطه في فن البديع من السعد.

قوله: (تكفيكَ): مقول القول من الكفاية، وهي الاستغناء، أي إن أردت الاستغناء بها تكفيك من جهة العلم، فقوله: «علمًا» منصوب على التمييز. والجملة دليل الجواب، أي جواب الشرط من قوله: إن ترد... إلخ. وفاعل تكفي ضمير مستتر تقديره هي.

قوله: (وذلك): أي وجه الكفاية، لأنها... إلخ.

قوله: (وهو فن عقائد الإيمان): الفن عبارة عن جملة قواعد وضوابط متعلِّقة بموضوع واحد يُبحث فيها عن أحوال موضوعه، ففنُّ النحو مثلًا يُبحث فيه عن أحوال الكلمات العربية من حيثُ

صاوي

قوله: (تكفيك علمًا): إسناد الكفاية لها مجاز.

قوله: (إن ترد أن تكتفي): إن حرف شرط، وترد فعل الشرط، و«إن» وما دخلت عليه في تأويل مصدر مفعول لـ«ترد»، وجواب الشرط محذوف دل عليه الجملة قبله، والمعنى: إن ترد أن تقتصر. ومفهومه أن من يريد الزيادة في العلم على أصل الواجب عليه، فلا تكفيه، بل لابد له من المطولات، وهو كذلك.

قوله: (وذلك): قدر اسم الإشارة دخولًا على التعليل وإيضاحًا له. قوله: (أي بخلاصة... إلخ): ففي الكلام مجاز مرسل، حيثُ أطلق الزبدة التي هي خلاصة اللبن، وأُريد منها خلاصة الفن.

بصيلة

....

بخيت

....

ويُسمىٰ علم التوحيد، ....

سباعي

الإعرابُ والبناءُ، وفنُّ الفقه يُبحَثُ فيه عن أحوال المكلَّف من حيثُ الوجوبُ والحرمةُ والتخييرُ، وفن التوحيد يُبحث فيه عن أحوال المعلوم من حيثُ يتعلقُ به إثبات العقائد الدينية، ولا بد من ملاحظة الحيثية في تعريف كلِّ فن.

وقولنا: «متعلِّقة... إلخ»، أي متعلِّقة محمولاتها، أي إن محمولاتها متعلِّقة بموضوعاتها، لأن الموضوع هو الذي يُوضَع ليحمل عليه غيره، كقولنا: ذات الباري واجبة الوجود، أي هذا اللفظ يقال له: موضوع ومحمول. ويجوز أن يُفسر الفن بالمَلَكة، والأول أحسن، وإضافة فن للعقائد علىٰ الثاني للبيان، أي فن هو عقائد الإيمان.

وعلىٰ الأول يُراد بالعقائد النسب والمعاني، فتكون الإضافة حينئذ من إضافة الدال للمدلول، إلا أن فيه خفاء، إذ الإيمان عبارة عن التصديق الباطني. ويُجاب بأنه -أي الدال- الذي هو العقائد تدل عليه إن رسخ في النفس وثبت فيها، أو أنه سببٌ في الإيمان. وعلىٰ الأول فيكون فيه حذف، أي عقائد تدل علىٰ متعلق الإيمان. والإضافة حينئذ من إضافة المتعلَّق للمتعلِّق، أي عقائد تدل علىٰ متعلق الإيمان. قرره شيخنا.

قوله: (علم التوحيد): المراد به أيضًا القواعد والضوابط. وتقدم معنىٰ التوحيد لغةً واصطلاحًا، وهو أي علم التوحيد: العلم بصفات الله تعالىٰ.

صاوي

قوله: (ويُسمَّى علم التوحيد): أي ويُسمَّىٰ أيضًا علم الكلام. ووجه تسميته بهذه الأسماء ظاهر. وهو أحد المبادئ العشرة التي لابد لكل شارع في فن من معرفتها، وإلا كان شروعه عبثًا.

بصيلة

(ووجه تسميته بهذه **الأسماء ظاهر**): حاصلها: أنه سُمي بعلم التوحيد لأنه اشتمل علىٰ توحيد الذات والصفات والأفعال. وسُمي بأصول الدين لأن ما سواه من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه متوقفة علىٰ وجود صانع عالم متصف بصفات الكمال، أرسل الرسل وأنزل الكتب

بخيت

....

....

سباعي

إن قلتَ: إن فن عقائد الإيمان يشمل الإلهيات والنبوات والسمعيات، والتوحيد قاصر على الإلهيات، فلم اقتصر عليه؟ قلتُ: الجواب من وجهين: الأول: إنما اقتصر عليه لأنه الجزء الأهم، وهو أشرف العبادات، وأفضل الطاعات، وشرطٌ في صحتها، وسبب في النجاة من العذاب المخلد. وسُمي بذلك لأنه اشتمل على توحيد الذات والصفات والأفعال. ويبين له جهات خمس: الأولى: جهة شرف ما ينبني عليه، وهو العلم بأحكام الله تعالى. الثانية: جهة شدة الحاجة إليه لكونه رئيس العلوم الدينية التي إليه تنتهي. الثالثةُ: جهة شرفِ معلوماته، فإن معلوماته العقائد الإسلامية التي هي مباحثُ الذات والصفات والأفعال، وهي أشرف المعلومات. الرابعة: جهة شرف الغاية، فإن غايته أشرف الغايات. الخامسة: شرف أدلته فإنها أوثق الأدلة لأنها قطعية تظاهر عليها العقلُ والنقلُ.

صاوي

ذكر الشارح منها أربعة وهي: الاسم، والحد،..

بصيلة

وكلف بالشرائع، ومعرفة ذلك بعلم التوحيد، فهو أصل لغيره من الشرعيات. وسُمي بعلم الكلام لأن مباحثه في كتب القدماء كانت مترجمة بقولهم الكلام في كذا، ولأن أشهر مواضع الاختلاف منه مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو حادث، ولأنه يورث قوة على الكلام في تحقيق الشرعيات، كالمنطق في الفلسفيات، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون غيره، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام إلى غير ذلك. والدين لغة: الطاعة والعادة والملة والقهر والحلم والسياسة والشريعة. وعرفًا: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات، أي أحكام وضعها الله تعالى للعباد باعثة إلى الخير الذاتي، وهي السعادة الأبدية.

(وهي الاسم): وجه الحاجة إلى الاسم إفادة مزيد اطلاع على حاله، فيوجب كمال استبصاره في شأنه. (والحد) احتيج إلى معرفته لأجل أن يُتصور بوجه ما، وإلا لامتنع الشروع فيه، إذ لا يُتصور عقلًا قصد المجهول المحض، ولذلك قالوا: إن من حق كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة أن يعرفها

بخيت

....

....

سباعي

الثاني: أن المراد بالتوحيد الإيمان، فيكون شاملًا للثلاثة. وإضافة علم التوحيد من إضافة المتعلق للمتعلق أيضًا.

تنبيه: للتوحيد ثلاثُ مراتب: **الأولى**: الحكم بالدليل أن الله تعالىٰ واحد؛ **الثانية**: العلم بالدليل أن الله تعالىٰ واحد؛ **الثالثة**: غلبة رؤيته تعالىٰ علىٰ قلب العارف حتىٰ لا يشهد سواه. فالأولىٰ توحيد المؤمن، والثانية توحيد العالم، والثالثة توحيد العارف.

صاوي

والموضوع، والغاية، وبقي واضعه وحكمه ونسبته ومسائله واستمداده وفائدته. **فواضعه** الأشاعرة والماتريدية، أي الذين دونوا كتبه وردوا علىٰ فرق الضلال، وإلا فالتوحيد جاء به كل نبي من آدم إلىٰ سيدنا محمد ﷺ. **وحكمه**: الوجوب العيني علىٰ كل مكلف بالدليل ولو إجماليًّا، والكفائي بخصوص التفصيلي. **ونسبته**: أنه أصل العلوم الدينية وما سواه فرع. **ومسائله**: الواجبات والمستحيلات والجائزات. **واستمداده**: من الكتاب والسنة والعقل. **وفائدته**: معرفة العقائد الصحيحة والفاسدة.

بصيلة

بتلك الجهة، إذ لو تصور كل واحد علىٰ حدته، لعسر عليه أو تعذر، فحينئذ لابد لكل طالب علم أن يتصوره بحده أو رسمه، ليمتاز عنده ويكون علىٰ بصيرة في طلبه، وتصوره بالحد أولىٰ لأنه أقوىٰ طرق الامتياز. **(والموضوع)**: احتيج إليه لأن تمايز العلوم في ذواتها ليس إلا بحسب تمايز الموضوعات، فإذا عرف الموضوع، أحاط بجميع مسائله إجمالًا، حتىٰ إن كل مسألة ترد عليه يعلم أنها من ذلك العلم. **(والغاية)**: أي ليزداد بذلك نشاطًا واجتهادًا. **(واضعه)**: أي ليوجب حسن الاعتقاد السعي في تحصيله. **(وحكمه)**: أي ليعلم أن تحصيله واجب فيجتهد. **(ومسائله)**: أي ليتنبه الطالب علىٰ ما يتوجه عليه تنبيهًا موجبًا لمزيد استبصاره. **(واستمداده)**: أي ليرجع إليه عند روم التحقيق. **(وفائدته)**: أي ليخرج عن العبث.

بخيت

....

وعلم أصول الدين، وعلم العقائد، ....

سباعي

قوله: (وعلم أصول الدين): الإضافة فيه للبيان، أي إنه عبارة عن قواعد وضوابط هي أصول الدين. والمراد بالدين دين الإسلام. ويُطلق الدين في اللغة: على الطاعة والعبادة والعمل والحال والخُلُق والحلم والقهر والملة والشريعة والورع والسياسة. وأمَّا عُرفًا فهو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات لهم، أي موضوع وأحكام وضعها الله للعباد فرعية كانت كالأعمال أو أصلية كالعلم بأن الله قادرٌ عالمٌ.. إلخ، يعني أن الوضع الإلهي بذاته سائقٌ إلى الخير، لأنه ما وُضع إلا لذلك، والخير هو حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلًا له أي يناسبه ويليق به.

والدين يرادف الشريعة. والشرع هو ما شرعه الله من الأحكام، وهذه الأحكام المشروعة هي الوضع الإلهي. وسُمي هذا العلم بأصول الدين لشرف معلومه، ولأن ما سِواه من العلوم الشرعية مبنيٌ عليه. والأصل في اللغة: ما يُبنى عليه، والعلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه متوقفة على وجود صانع عالم متصف بصفات الكمال أرسل الرُّسُل وأنزل الكتب وكلَّف بالشرائع، ومعرفة ذلك بعلم التوحيد، فهو أصل لغيره من الشرعيات.

قوله: (وعلم العقائد): أي العلم الدال على العقائد، فإضافة علم للعقائد من إضافة الدال للمدلول. ويصح أن يُراد به نفس العقائد، والإضافة حينئذ للبيان. ويُسمى أيضًا بعلم الكلام، لأن مباحثه في كتب القدماء كانت مترجمة بقولهم: الكلام في كذا، أو لأن أشهر مواضع الاختلاف منه مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو حادث، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنه فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره، أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، أو

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

وهو علم...

سباعي

أن العلوم كلها لا تُفاد ولا تُستفاد إلا بالكلام. ويُردَّ على هذا الأخير أن كل علم يُسمَّى بذلك. والجواب: أنه إنما خُصَّ بذلك دون غيره لأنه أصلها.

قوله: (وهو علم... **إلخ**): يصح أن يُراد بالعلم القضايا، أي النسب والمعاني، وأن يُراد به القواعد والضوابط، وهو الأنسب، ويشير بذلك إلى حد هذا الفن، لأنه يجب صناعة على كل مَن أراد الخوض في علم من العلوم أن يتصوره أولًا بحدِّه أو رسمه ليكونَ على بصيرةٍ في طلبه، وأن يعرف موضوعه ليمتاز عنده عمَّا عداه، لأن تمييز العلوم عن بعضها إنما هو بامتياز الموضوعات، وأن يعرف غايته ولا بد أن تكون معتدًا بها، وأن تكون ثابتة. ومن المبادئ أيضًا معرفة الواضع للفن والمسائل التي اشتمل عليها واستمداده. وإنما طُلبت هذه الأمور لصون السعي عن العبث. وحدَّه الغزالي بأنه الجزم المطابق الثابت، وحدَّه غيره بأنه حكم الذهن الجازم المطابق لموجب.

واعلم أن أسباب العلم الحادث على طريق الأشعري ثلاثةٌ: الحواس الخمس الظاهرة السليمة، والعقل، والخبر الصادق متواترًا كان أو مسموعًا من الرسول المؤيَّد بالمعجزة. **واعترضه** السعد بأن الخبر الصادق يشمل حاسة السمع. **وأجاب** بأنه لما كانت العلوم الدينية لا تُستفاد إلا من الخبر عدَّه قسمًا ثالثًا. والحواس منها ما يدرك أمورًا محسوسة كالبصر، فإنه يدرِك الذوات وألوانها

صاوي

قوله: (وهو علم): أي وحدُّه: علم... إلخ. والمراد بالعلم هنا القواعد والضوابط، لا الملكة ولا الإدراك.

بصيلة

(**لا الملكة ولا الإدراك**): فيه أنه لا مانع من ذلك.

بخيت

قوله: (وهو علم): الضمير راجع إلى الفن، وهو مسائل، فيُحمل العلم في التعريف عليها. ويصح بقطع النظر عن مرجع الضمير المذكور أو ارتكاب الاستخدام أن يُراد بالعلم التصديق مطلقًا مطابقًا أو لا ليشمل تصديقات المخطئ في العقائد، أو المعنى الأعم. وعلى كلا هذين فالإطلاق مجازي لما صرح به السيد في تزييف تفسير العلم بالمعنى الأعم من أن إطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع. اهـ. لكنه مشهور لا يضر.

....

سباعي

وأشكالها وكلها جزيئات، والكليَّات يدركها العقل، ومنها ما يدرك أمورًا غير محسوسة كالسمع، فإنه يدرك الأصوات خاصة، فالبصر حينئذ أفضل منه خلافًا لمن توقف في أيهما أفضل. والذوق يدرك المطعومات بأنواعها، وكلها جزيئات، والشم يدرك الروائح بأنواعها من طيبة وخبيثة، وهي كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالىٰ، واللمس يدرك الملموسات من برودة وحرارة ونعومة وخشونة وغير ذلك.

ويرد علينا اللسان فإنه يدرك الحرارة والبرودة، وهي من حاسة اللمس، ويدرك المطعومات وهي حاسة الذوق. **والجواب** أن حاسة اللمس منبثة في جميع البدن، فهو يدرك الحلاوة مثلًا بالذوق، والحرارة باللمس.

والعقل يدرك أشياء جزئية وجدانية قائمة بنفسها كالمحبة القائمة بقلبك وكجوعك وريِّك وعطشك، وأنه يجب كذا، ويحرم كذا، أو يكره كذا، ويُسَّن كذا، وهذه الأربعة أي الجوع، والثلاثة بعده ونظائرها تُسمَّىٰ بالحدسيات وبالوجدانيات، وكلها ضرورية.

ثم هذه بعينها إن كانت في غيرك لا تدركها إلا بأثر يدل عليها كالجري مثلًا، فإنه يدل علىٰ الخوف، وطلب الأكل يدل علىٰ الجوع، وتُسمَّىٰ حينئذ حَدْسِيَّات، وهي سرعة الانتقال من المبادئ -أي القرائن- إلىٰ المطالب وهو نفس العلم.

وهناك أشياء تتوقف علىٰ تكرار العادة كالإحراق بالنسبة لمماسة النار مثلًا، وكالعقاقير المسهلة فإنها تسمي بالتجربيات.

وهناك أمور يدركها العقل من أول وهلة بدون تأمل، ككون الكل أعظم من الجزء، وكذلك النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وتُسمىٰ هذه بديهيات وأوليات. وإن توقفت علىٰ نظر تُسمَّىٰ

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

يُقتدر به على إثبات العقائد...

سباعي

نظريات، ومرجع الكل إلى العقل.

واعلم أن كل علم نظري لا بد له من التوقف على علم ضروري قبله، وأكثر مباحث هذا الفن نظرية، فلذلك احتيجَ فيه إلى البراهين.

ودخل علم الصحابة فإنه كلام وأصول وعقائد وإن لم يكن يُسمَّىٰ في ذاك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن بهذا التدوين والترتيب. قال السعد: إن البديهيَّ لا يكون من المسائل والمطالب العلمية، بل لا معنىٰ للمسألة إلا ما يُسأل عنه ويُطلب بالدليل.

وحدَّه ابن عرفة بأنه العلم بأحكام الألوهية، وإرسال الرسل وتصديقها في كل أخبارها، وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصًا به، وتقرير أدلتها بقوة هي مظنَّة لردِّ الشُّبَه وحل الشكوك.

صاوي

قوله: (يُقتدر): أي يتقوىٰ به.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (يقتدر): أي يحصل بالاعتمال بذلك العلم حصولًا دائمًا قدرةٌ تامةٌ، فخرج علم الله وملائكته ورسله المتعلق بالعقائد إذ لا اعتمال فيه. وخرج المنطق والجدل والمركب من الكلام وغيره، إذ لا يحصل مع أي واحد منها قدرةٌ تامةٌ حصولًا دائمًا، لأن الاقتدار التام على الإثبات إنما يحصل بعد حصول العقائد عن أدلتها ودفع الشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متىٰ شاء، وعلم المنطق والجدل إنما يفيدان التمكن من الإثبات في الجملة بمعنىٰ أنه إذا حصل المبادئ ورتبها مكنه ذلك من الإثبات. وبهذا تعلم خروج المركب. بقي أن الظاهر من الاقتدار معناه العرفي، وهو أن تجعل المسائل كبريات لصغريات، وحينئذ لا يشمل مثل: الله واحد، إلا أن لا يلزم ذلك في جميع مسائل هذا الفن، أو يؤول بواجب الوجود واحد وهو تكلف. وقال: «يقتدر» دون «يثبت» لأن الإثبات بالفعل غير لازم.

قوله: (به): لو قال: «معه» لينبه على انتفاء السببية الحقيقية كما صنع في «المواقف» لكان أولى، وإن شاع استعمال «به». **قوله: (على إثبات العقائد)**: أي على الغير كما في السيد على «المواقف». ولم يقل «على تحصيل» إشعارًا بأن الإثبات هو الثمرة لا التحصيل، لئلا يلزم كون العلم بالعقائد

الدينية المكتسبة من أدلتها اليقينية. وموضوعه ذات الإله تعالى.........

سباعي

قوله: (وموضوعه... إلخ): هذا قاصرٌ على الألوهيات، والأحسن أن يُقال: موضوعه المعلوم من حيثُ يتعلق به إثبات العقائد الدينية، كما قال اللقاني وغيره، لأنه يشمل الألوهيات والنبوات

صاوي

قوله: (الدينية): أي المنسوبة للدين الحق. وقوله: (المكتسبة من أدلتها... إلخ): أي التي أنتجتها الأدلة اليقينة، واليقينية منسوبة لليقين، والمراد الأدلة العقلية والنقلية.

قوله: (وموضوعه ذات الإله): أي موضوع هذا العلم ذات الإله من حيثُ إثباتُ الصفات

بصيلة

....

بخيت

خارجًا عن علم الكلام ثمرة له وهو باطل، كذا قال السيد، وهو مبني على تفسير العلم بأحد المعنيين الآخرين فيما سبق، أو بملكة الاستحضار لأنها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة. ولو فُسر بالأول وهو المسائل المدللة، كان التحصيل ثمرةً لها، بمعنى أن من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها، حصل له العلم بالعقائد، مع أنه يمنع بطلان ما ذكر بناءً على تفسير العلم بالتصديق، بأن يُراد به التصديق بقطع النظر عن خصوصية المحل، وبالثمرة التصديق الجزئي القائم بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد.

فإن قلت: هل يصح تفسير العلم بملكة الاستحصال، بمعنى التهيؤ لكونه كيفية راسخة؟ لكن أسماء العلوم إنما تُطلق على ملكة الاستحضار، كما صرح به في «المطول» والسيد الشريف في شرح «المفتاح» وكثير من الفضلاء، وقال: «إثبات» إشعارًا أيضًا بأن العقائد يجب أن تُؤخذ من الشرع ليُعتد بها، وإن كانت مما يستقل به العقل.

قوله: (الدينية): أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء كانت النسبة صوابًا أو خطأً.

قوله: (المكتسبة.. إلخ): أشار بهذا إلى أنه لا بد أن تكون مدللة.

قوله: (وموضوعه ذات الإله): أي لأنه يُبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله، إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام،

. . . .

سباعي

والسمعيات. وموضوع كل علم ما يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، ولاشك أنه يُبحث في هذا العلم عن أحوال الصانع من القِدم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها ليُعتقد ثبوتها له، وأحوال الجسم والعرَض من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك ليثبت بها للصانع ما ذكر مما هو عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها. وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم لإثبات العقائد الدينية، وهو كالموجود إلا أنه أوثر على الموجود ليصح على المعدوم والمحال من مسائل الكلام. ولا يخفى ما في إطلاق العوارض الذاتية على الذات الواجب الوجود من المسامحة. ويُجاب بأن المُراد الصفات الذاتية.

صاوي

الكمالية والتنزيهية، بأن نجعل ذات الإله موضوعًا تُحمل عليه الصفات بحيُث تقول: ذات الإله يجب لها الوجود والقدم والقدرة... إلى آخرها، فيكون المراد بالموضوع المصطلح عليه عند المناطقة، المعبر عنه بالمسند إليه عند البيانيين، وبالمبتدأ عند النحويين، فموضوع كلُّ فن ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وإن كان التعبير بالعوارض في هذا الفن تسمحًا، إذ المراد منها هنا صفاته تعالى، ويستحيل وصفها

بصيلة

(عند البيانيين): الأولى علماء المعاني. **(فموضوع كل فن ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية... إلخ)**: حاصل المقام أن العوارض الذاتية ثلاثة أقسام: ما يلحق الشيء لذاته، كالتعجب اللاحق للإنسان لذاته؛ وما يلحق الشيء لجزئه، كالحركة بالإرادة اللاحقة للإنسان بواسطة أنه حيوان؛ وما يلحق الشيء لخارج عنه، كالضحك اللاحق للإنسان بواسطة أنه متعجب، والمتعجب مساو للإنسان، إذ لا يوجد فرد منه لا يتعجب. وإنما سُميت هذه العوارض ذاتية لاستنادها إلى ذات

بخيت

والثواب والعقاب من حيثُ إنها تجب عليه أم لا.

وفيه نظر من وجهين: **الأول**: أنه يُبحث فيه عن غير ما ذكر، كالجواهر والأعراض لا من حيث استنادُها له تعالى حتى تدخل فيما ذكر، بل من حيثية أخرى، وذلك كقولهم: الجوهران لا يتداخلان. العرض لا ينتقل. وليست هذه الأمور بينة بنفسها حتى يكون البحث عنها من المبادئ،

وقيل: المكنات..

سباعي

قوله: (الممكنات): أي من حيثُ دلالتُها على وجوب وجود مُوجدها وصفاته وأفعاله.

صاوي

بالعوارض، إذ هي من سمات الحوادث، وهي مستحيلة على ذاته تعالى وعلى صفاته. وقولنا: «عوارضه» أي الأمور التي تعرض له وتطرأ عليه، كالتعجب والفرح والحزن وغيرها مما يعرض للإنسان. وقولنا: «الذاتية» نسبة للذات. ومعنى كونها ذاتية أنها لازمة للذات بالفعل أو بالقوة لا تنفك عنها، فخرج غير الذاتية، كحركة الأبيض بواسطة كونه حيوانًا، وذلك أن كونه حيوانًا خارج عن حقيقته.

قوله: (وقيل: الممكنات): أي قيل: إن موضوع هذا العلم الممكنات من حيثُ دلالتُها على موجدها واتصافُه بالصفات الكمالية والتنزيهية. وبيان كون الممكنات موضوعًا أن تقول: الممكنات حادثة، وكل حادث له محدث، ثم هذا المحدث لابد أن يكون موجودًا قديمًا إلى آخر الصفات.

بصيلة

الشيء، ونسبتها نسبة قوية إليه. أما الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن الجزء داخل في الذات، والمستند إلى ما في الذات مستند إلى الذات. وأما الثالث فلأن المساوي مستند إلى ذات المعروض، والمستند إلى المستند إلى شيء مستند إلى ذلك الشيء. واحترز بـ«الذاتية» عن الأعراض الغريبة، وهي أيضًا ثلاثة أقسام: ما يعرض للشيء لخارج عنه أعم منه مطلقًا، كالحركة اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم، والجسم خارج عن مفهوم الأبيض، لأن مفهومه ذات ثبت لها البياض، والجسم أعم منه؛ وما يعرض له لخارج أخص مطلقًا، كالضحك العارض للإنسان بواسطة أنه إنسان بواسطة أنه متعجب؛ وما يعرض له لخارج مباين كاللون العارض للجسم بواسطة السطح.

بخيت

وإن بينت في علم آخر لزم أن يكون هناك علم أعلى وأشرف من علم الكلام، وهو باطل اتفاقًا، فهي مبينة فيه، فهي من مسائله. **الثاني**: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده، فيلزم أن يكون إثبات وجود الصانع بيِّنًا في نفسه أو يبين في علم آخر، وكلاهما باطل.

قوله: (وقيل: الممكنات): أي من حيثُ دلالتُها على موجِدِها واتصافه بصفات الكمال، والتنزيه عن صفات النقص، وبطلانه يُعرف بأدنى تأمل.

وقيل غير ذلك..

سباعي

قوله: (وقيل غير ذلك): قيل: إن موضوعه المعلومات. وقيل: الموجودات.

صاوي

قوله: (وقيل غير ذلك): المراد بهذا الغير المعلومات موجودة أو معدومة، فيشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات بحيثُ تقول: الصفات الواجبة ثابتة لله، وتقول في الجائزات: الممكنات حادثة، وكلُّ حادث لابد له من محدث، ثم تنقل الكلام إلى المحدث من حيثُ وجودُه وقدمُه... إلخ. وتقول في المستحيلات: النقص مستحيل عليه تعالى وهكذا. وهذا القول الثالث أرجح، لأنه يشمل الأقسام الثلاثة، ويشمل الموجودات والمعدومات، وما يتعلق بالرسل من واجب وجائز ومستحيل، ويشمل أيضًا المسموعات من البعث والنشر والحشر وغير ذلك من كل ما أخبر به الصادق المصدوق، كذا قرره مؤلفه.

بصيلة

(المراد بهذا الغير المعلومات... إلخ): قال المحققون: موضوعه المعلوم من حيثُ يثبت له ما هو من العقائد الدينية، أو ما هو وسيلة إليها، فالمعلوم يشمل الموجود والمعدوم، فشمل جميع موضوعات المسائل. وذلك لأنها إما عقائد دينية، مثل: الواجب قديم، العالم حادث، الأجسام تعاد؛ أو وسيلة إلى العقائد، مثل: الأجسام مركبة من جواهر فردة، الخلاء جائز، الحال منفية، الأعدام غير متمايزة. فإن الأولين أعني الأجسام مركبة إلى آخر ما بعده يُحتاج إليهما في صحة إعادة الأجسام، فإن المحققين على أن الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة، كما يدل عليه قصة إبراهيم ﷺ في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[البقرة: ٢٦٠] الآية، وأن الإعادة على ما جاءت به الشرائع إنما هي بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر، كما صرح به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى. وإذا كانت الإعادة مستلزمة لفناء هذا العالم، يُحتاج في صحتها إلى جواز الخلاء،

بخيت

قوله: (وقيل غير ذلك): من جملة ما قيل: إنه الموجود من حيثُ هو هو، أي غير مقيد بشيء. ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له فيه بالحيثية والاعتبار، فإن البحث عنه في الكلام على قانون الإسلام، والبحث عنه في الإلهي على قانون العقل وافق الإسلام أم لا.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

فافهم، ويحتاج للآخرين في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة، لأنها متمايزة، والمتمايز غير معدوم، وإذ لا واسطة فهي موجودة.

بخيت

وقال المحققون: موضوعه المعلوم من حيثُ يُثبت له ما هو من العقائد الدينية، أو ما هو وسيلة إليها، أي ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيثُ هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية.

فإن قلتَ: يلزم على هذا أن تكون أكثر المحمولات أخص منه، فلا يكون عرضًا ذاتيًّا له، ولِـمَ لَـمْ ترد به الماصدق؟ **قلتُ**: قد حققوا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص، ولو أُريد الماصدق لكان أكثر المحمولات أعم، وهو ليس عرضًا ذاتيًّا بلا شبهة.

فإن قلتَ: تقيد المحمولات بها يجعلها مساوية كما جعل بعض حواشي شرح «المطالع» موضوع الإلهي أنواع الموجودات وقيد المحمولات العامة بها يجعلها مساوية؛ **قلتُ**: لو أُريد الماصدق لكانت ذات الإله من الموضوع، فيرد الوجه الثاني من النظر المتقدم، فتأمل.

وشمل المعلومُ الموجودَ والمعدومَ، فشمل جميع موضوعات المسائل، وذلك لأنها إما عقائد دينية مثل: الواجب قديم، العالم حادث، الأجسام تُعاد، أو وسيلة إلى العقائد، مثل: الأجسام مركبة من جواهر فردة، الخلاء جائز، الحال منفية، الأعدام غير متمايزة، فإن الأولين يُحتاج إليهما في صحة إعادة الأجسام، فإن المحققين على أن الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة، كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] الآية، وأن الإعادة على ما جاءت بها الشرائع إنما هي بإعدام هذا العالم، وإيجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى.

وغايته معرفة الله سبحانه وتعالىٰ والفوز بالسعادة الأبدية........

سباعي

قوله: (**وغايته معرفة الله**): أي وبهذه الغاية يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقنًا محكمًا لا تزلزله شُبَه المبطلين.

وقوله: (**والفوز...إلخ**): عطفٌ لازم علىٰ ملزوم، لأنه يلزم من معرفة الله الفوز. ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة علىٰ العدل والمعاملة التي يُحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني علىٰ وجه لا يؤدي إلىٰ الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتَّب علىٰ الكفر وسوء الاعتقاد.

وهذه الأمور الثلاثة تسمىٰ مقدمة علم.

ومسائله: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية.

واستمداده: من التفسير والفقه والحديث والإجماع ونظر العقل. وقُيدت القضايا بالنظرية

صاوي

قوله: (**وغايته معرفة... إلخ**): أي فله غايتان: غاية دنيوية، وغاية أخروية.

بصيلة

....

بخيت

وإذا كانت الإعادة مستلزمة لفناء هذا العالم، يُحتاج في صحتها إلىٰ جواز الخلاء فافهم. ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة ويحتاج للآخرين في اعتقاد كون صفات الله تعالىٰ متعددة موجودة لأنها متمايزة، والمتمايز غير معدوم، وإذ لا واسطة فهي موجودة.

وقولنا: «من حيث يثبت له» يخرج المحمولات لأنها مثبتة لا مثبت لها.

وقولنا: «العقائد أو ما هو وسيلة» أي محمولات ما ذكر، يخرج ما يثبت له محمولات غير ما ذكر. قوله: (**وغايته**): تقدم الكلام الذي يتعلق بذلك، فارجع إليه.

وهل له استمداد؟ قلت: قال في «المواقف» وشرحها: هو لا يُستمد من غيره لأنه الأعلىٰ الذي تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فمنه استمدادها، وهو رئيس العلوم علىٰ الإطلاق. اهـ، فافهم. وبقية المبادئ معلومة.

....

سباعي ____________________

لأن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية.

واعلم أن ما يؤدي إليه الشيء أو يترتب عليه يُسمىٰ من هذه الحيثية «غاية»، ومن حيثُ يطلب بالفعل «غرضًا»، ثم إن كان مما يتشوقه الكلُّ طبعًا يُسمىٰ «منفعة». وقد بان لك أن موضوع هذا العلم أشرف الموضوعات، ومعلومه أجلُّ المعلومات، وغايته أشرف الغايات، وبذلك تعلم أنه أشرف العلوم.

فائدة: قال الحافظ القسطلاني: العلم الشرعي ما يفيد معرفة ما يجب علىٰ المكلَّف من أمر دينه في عباداته، ومعاملاته، والعلم بالله وصفاته، وما يجب له من القيام بأمره، وتنزيهه عن النقائص. ومدار ذلك علىٰ التفسير والحديث والفقه. اهـ. فهذا العلم شرعي، بمعنىٰ أن للشرع مدخلية فيه.

وواضعه الحسن البصري. وسبب ذلك أن رجلًا وقف علىٰ مجلس الحسن وقال: يا إمام الدين، ظهر في هذا الزمان جماعة يكَفِّرون صاحب الكبيرة -يعني بهم الخوارج- وجماعة يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة -يعني بهم المرجئة- فما نعتقده من ذلك؟ فأطرق الحسن متفكرًا في الصواب، فبادره واصل بن عطاء بالجواب، فقال: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا. وقام إلىٰ أسطوانة في المسجد يقرر مذهبه، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، ويقول: الناس ثلاثة: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن ولا كافر، وهو صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة. فقال الحسن: اعتزل عنا واصلٌ. فسُموا لذلك المعتزلة. وهم سمُّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لأنهم قالوا: يجب علىٰ الله ثواب المطيع وعقاب العاصي، ولنفيهم الصفات القديمة عنه، تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

وجاء بعد واصل أبو علي الجُبَّائي، وكان أبو الحسن الأشعري في صغره تلميذًا له، فتمذهب

صاوي ____________________

....

بصيلة ____________________

....

بخيت ____________________

....

....

سباعي

في العقائد بمذهبه إلى أن ظهر له فساده، واتضح له غلطه، وثبت عنده عناده، فرجع إلى ما عليه جماعة الصحابة والتابعين، وتلقاه منهم بالقبول أئمة الدين. وحكايته مع الجُبَّائي مبسوطة في اللقاني على الجوهرة، وسينص عليها الشارح.

وأبو الحسن الأشعري اسمه علي بن اسماعيل بن أبي بشر، واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسي بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري الصحابي، فبينه وبين الصحابي ثمانية. واسم الصحابي عبد الله بن قيس.

وأبو الحسن مالكي المذهب، وقيل: شافعي. والصحيح الأول. وأهل السنة يُنسبون إليه ويكنون بالأشاعرة والأشعرية، وكانوا قبل ظهوره يُلقبون بالمثبتة، لأنهم أثبتوا ما نفته المعتزلة؛ لأن المعتزلة نفوا صفات المعاني. واشتُهر الأشاعرة بهذا الاسم -أي أهل السنة- في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام وأكثر الأقطار. وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعروفون بالماتريدية، وكلا الفريقين على هدًى ونور.

قال في «شرح المقاصد»: والمحققون من كلٍّ من الفريقين لا ينسِب الفريق الآخر إلى البدعة والضلالة، خلافًا للمبطلين المتعصبين الذين ربما جعلوا الخِلاف في الفروع أيضًا بدعة. اهـ.

قال اللقاني: كلمة أهل الحق متفقة على الخروج من عهدة التكليف الإيماني بجزم العقيدة بما يوافق أحد المذهبين، وبينهم خلاف في بعض المسائل، وأكثره لفظي، وكل علم لا بد فيه من العمل، وعلمُ التوحيد علمُه عملُه، وعملُه علمُه، أي متى حصله سُمي علمًا، ولا يحتاج إلى عمل كغيره.

تنبيه: سيأتي آخر النظم أنه تعرض لشيءٍ من التصوف، وحدُّه: علم بأصول يُعرَف بها صلاح

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

(تفي) أي توفي به لما تقدم. (والله أرجو) قدَّم الاسم الأعظم.......................................

سباعي

القلب وسائر الحواس. وموضوعه: أفعال القلب والحواس. وفائدته: إصلاح أحوال الإنسان ظاهرًا أو باطنًا.

قوله: (تفي): أي إنها متضمنة لزبدة الفن. قوله: (لما تقدم): أي لما اشتملت عليه من الواجب والجائز والمستحيل في حق الله تعالى، ومثله في حق الرسل، ومن السمعيات.

قوله: (الأعظم): الدليل على أنه الاسم الأعظم أنه يُضاف إليه غيره، ولا يُضاف هو إلى غيره، وهو الذي إذا دُعي به أجاب، وذلك مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، وتخلف الإجابة لعدم ذلك.

ومن خصائص هذا الاسم أنك لو حذفت منه الألف بقي الباقي على صورة «لله» وهو مختص به تعالى، كما في قوله عز من قائل ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الفتح: ٤،٧]. فإذا حذفت من هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة «له» كما في قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[الزمر:٦٣]، ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١]. فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قوله: «هو»، وهو يدل عليه سبحانه وتعالى، كما في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، والواو زائدة، والدليل على زيادتها سقوطها في التثنية والجمع، لأنك تقول: هما وهم، ولا تبقى الواو فيهما، فهذه الخاصية موجودة في لفظ الله دون غيره من الأسماء.

ولما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت بحسب المعنى، لأنك إذا دعوت الله

صاوي

قوله: (أي توفي): أشار بذلك إلى أن عين الكلمة محذوفة، وهي الواو لوقوعها بين عدوتيها كما هو معلوم. قوله: (لما تقدم): أي من تبيين الشارح ما احتوت عليه. قوله: (الاسم الأعظم): أي الذي هو لفظ الجلالة على التحقيق.

بصيلة

....

بخيت

....

لإفادة الاختصاص، إذ تقديم المعمول يفيد ذلك، أي لا أرجو إلا الله تعالى. **والرجاء**: تعلق القلب بحصول مرغوب فيه في المستقبل مع الأخذ في الأسباب. وهو ممدوح شرعًا، فإن لم يأخذ في الأسباب فطمع، وهو مذموم شرعًا. (**في قبول العمل**) الذي منه تأليف هذه العقيدة وقبول الشيء.........

سباعي

بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر. وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة، وهكذا، وأما إذا قلت: «يا الله» فقد وصفته بجميع الصفات.

ومن خواصه أيضًا أن كلمة الشهادة هي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر إلى الإيمان، ولم يحصل إلا بهذا الاسم، فلو أن الكافر قال: أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الملك أو إلا القدوس، لم يخرج من الكفر. ولفظ الجلالة منصوب على التعظيم.

قوله: (**لإفادة الاختصاص**): أي وقصد الاهتمام، أي لا أرجو في حصول القبول مني لهذه العقيدة ولغيرها من أعمال الخير إلا الله، لأنه هو القادر والمولي لجميع النِعم دون غيره. قوله: (**ذلك**) أي الاختصاص. **قوله**: (**والرجاء... إلخ**): **الرجاء في اللغة**: مطلق الأمل. وفي العرف ما ذكره الشارح، وقد تقدم لنا بسط ذلك عند قوله: يقول راجي... إلخ. **قوله**: (**الأسباب**): أي جنس الأسباب الصادق بالواحد. والقلب هو نفس اللحمة، ولكن في الحقيقة لا يتعلق إلا النفس بواسطة العقل، أو العقل نفسه، ففي الكلام مجاز عقلي. **وقوله**: (**شرعًا**): في الطرفين منصوب على التمييز، أي من جهة الشرع. **قوله**: (**وقبول الشيء... إلخ**): وقيل: إن القبولَ الإثابةُ على العمل الصحيح. وما قاله الشارح أنسب.

صاوي

قوله: (**إذ تقديم المعمول... إلخ**): تعليل لما قبله. **قوله**: (**مرغوب فيه**): أي من خير الدنيا والآخرة. قوله: (**وهو مذموم**): أي شرعًا، لأن حكمة الله تعالى اقتضت ترتب الأشياء على أسبابها، فمن أنكر الأسباب فهو جهول. **قوله**: (**في قبول العمل**): «في» زائدة، بدليل عطف النفع بالنصب على «قبول».

بصيلة

....

بخيت

....

الرضا به وعدم رده. (و) أرجوه تعالىٰ (النفع) وهو ضد الضر (منها) أي من هذه العقيدة، أي بها، أي أرجوه تعالىٰ أن ينفع بها كل من قرأها أو طالعها وحصلها أو كتبها. ويصح أن تكون «مِن» ابتدائية، وهي ومجرورها حال من النفع، أي حال كون النفع حاصلًا وناشئًا منها. (ثم) أي وأرجوه (غفر) أي ستر (الزلل) جمع زَلة -بالفتح- مصدر زَل -بفتح الزاي أيضًا- يزِل -بكسرها- ....

سباعي

قوله: (وعدم ردِّه): غير ضروري الذكر، لأن الرضا يستلزم عدم الرد.

قوله: (النفع): هو ما يحصل به رفق ومعونة، وهو معطوف علىٰ محل الجار والمجرور قبله، لأنه في محل نصب مفعول ثان لأرجو، ولا يحتاج لتقدير في أو مِن، أو أنه منصوبٌ علىٰ نزعِ الخافض.

قوله: (الضر): بالفتح هو المصدر، وبالضم الاسم، وهو أثر الفعل، والأول نفس الفعل، يُقال: ضره ضرًّا فقام به ضُرٌّ. **قوله: (أي أرجوه)**: يشير به إلىٰ أن ثم لمجرد الترتيب الذكري.

قوله: (جمع زلة... إلخ): وهي الزلق في الطين ونحوه، ثم استُعير للمعاصي، فشبَّه المعاصي بالزلق في الطين، واستعار الزلق للمعاصي بجامع الخلل في كلٍّ، لأن ارتكاب المعاصي خلل في

صاوي

قوله: (الرضا به وعدم رده): هذا المعنىٰ في حق الحوادث. وأما في حق المولىٰ فمعنىٰ رضاه به إثباته عليه. قوله: **(هو ضد الضر)**: أي وهو إيصال الخير للغير، والضر إيصال الشر للغير. **قوله: (أي بها)**: أي فـ«من» بمعنىٰ باء التعدية. قوله: **(كل من قرأها)**: بين بهذا معمول النفع. **وقوله: (من قرأها)**: أي حفظًا. وقوله: **(أو طالعها)**: أي تعليمًا أو تعلمًا. **وقوله: (أو حصلها)**: أي بملك. **وقوله: (أو كتبها)**: أي لنفسه أو غير ذلك ولو بأجرة. وهذه الدعوة وإن كانت لمن يتعاطىٰ المتن، فمع الشرح أحرىٰ بذلك، لما تقدم أنه دعا لمن يتلقىٰ الشرح بقلب سليم.

قوله: (ويصح أن تكون «من» ابتدائية): مقابل لجعلها بمعنىٰ الباء، والمآل واحد. **قوله: (ثم غفر الزلل)**: «ثم» لمجرد الإخبار والعطف، ولذا فسرها بالواو. **قوله: (جمع زلة)**: إن قلت: إن الزلل -بفتح

بصيلة

....

بخيت

....

يعني المعاصي..

سباعي

الدين، استعارة تصريحية. ومن المعلوم أن الزلة بعد نقلها للمعصية لا يُقال إنها مصدر. سلَّمنا جدلًا أنها مصدر، فليست من المصادر المؤكدة حتى يقال: إنها لا يصح جمعها على زلل، لأن عدم صحة جمع المصدر خاص بالمؤكد، قال في «الخلاصة»:

ومـا لـتـوكـيـدٍ فـوحِّـد أبـدا وثَـنِّ واجمـع غـيره وأفـردا

إذا علمت ذلك تعلم أن كلام الشارح لا غبار عليه، ومن أثبت الغبار له إنما الغبار في فهمه.

قوله: **(المعاصي)**: هي مخالفة الأمر والنهي، وهي أخف على النفس من الطاعة إلا من وفقه الله وأمات نفسه، فإن الطاعةَ عليه أخف، ولا تخطر بباله المعاصي.

فائدة: سُئل بعض السلف عن سبب ثِقل الحسنة وخفَّة السيئة، فقال: لأن الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فثقلت، فلا يَحملَنَّك ثقلها على تركها. والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها، فلا يحملنَّك خفتها على ارتكابها. هكذا نُقل عن الشيخ أبي بكر الشنواني في تقريرٍ بهامش شرحه على البسملة.

واعلم أنه ينبغي مخالفة النفس بقدر الطاقة، فإنها لا تأمر بخير. وما ألطف قول القائل حيث قال:

صاوي

الزاي- في الأصل: الزلق في الطين ونحوه، فيكون مصدرًا لا جمعًا، فالأحسن حذف قوله: جمع زلة. وأما ضبطه -بكسر الزاي- فجمع زلة -بالكسر - أيضًا لقول ابن مالك:

ولفعلة فعل

قوله: (يعني المعاصي): الأوضح أن يقول: يعني العصيان. وفي كلامه استعارة تصريحية، بأن يُقال: شبه الوقوع في العصيان والمخالفات بالزلق في الطين ونحوه، واستعير اسم المشبه به للمشبه، والجامع بينهما النقص في كلٍّ، لأن من زلق في الطين نقص في الحس، ومن عصى الله نقص في المعنى.

بصيلة

....

بخيت

....

وسترها صادق بمحوها من الصحف، وبعدم المؤاخذة بها وإن كانت موجودة فيها. وورد في السنة ما يدل لكلٍّ، والمرجو من سعة كرمه تعالى الأول.

ولما كانت مباحث هذا الفن...

سباعي

إذا طالبتك النفس يومًا بشهوةٍ	وكـان عليها للخلاف طريق
فخالف هواها ما استطعت فإنما	هواها عـدوٌ والخِـلاف صديق

قوله: (بمحوها): أي إزالتها بالكُلّيّة. وقال الوالدُ: سمعتُ من شيخنا -يعني به المصنِّف نفعنا الله به- يقول: نسيان الذنب دليل على محوِهِ من الصحيفة. اهـ. ومن المعلوم أن أستاذنا المصنِّف سيد من يُقتَدىٰ بأقواله وأفعاله. **قوله: (من سعة كرمه)**: أي الواسع، فهو من إضافة الصفة للموصوف.

تنبيه: في كلامه إشارة إلى أن العمل لله مع إرادة الثواب جائز وإن كان غيره أكمل منه، لأن درجات الإخلاص ثلاث: عليا، ووسطى، ودنيا. فالعليا أن يعمل العبد لله تعالى وحده امتثالًا لأمره، وقيامًا بحق عبوديته، وإن أعلمه الله أنه مُعاقَب؛ والوسطى أن يعمل لثواب الآخرة؛ والدنيا أن يعمل للإكرام في الدنيا والسلامة من آفاتها. وما عدا هذه الثلاث فهو من الرياء.

قوله: (ولمّا كانت مباحث هذا الفن... إلخ): مباحثه هي المعلومات الذهنية، فإنك إذا نظرت لها تجد بعضها متصفًا بوجوب الوجود، وبعضها متصفًا بالاستحالة، وبعضها متصفًا بالجواز.

صاوي

قوله: (وورد في السنة... إلخ): أي ففي الحديث: «وأتبع السيئة الحسنة تمحها»، وفي الحديث: «إن الله تعالى يضع كنفه على عبده يوم القيامة، ويخبره بجميع ما وقع منه، ثم يقول له: هذه ذنوبك سترتها عليك، والآن أغفرها لك». **قوله: (والمرجو من سعة كرمه تعالى الأول)**: أي لما في الثاني من صعوبة الوقوف بين يدي الله وذكر المساوئ له، وهو هول عظيم.

قوله: (مباحث هذا الفن): جمع مبحث، وهو محل البحث، وذلك المحل هو القضايا التي

بصيلة

....

بخيت

....

تتوقف على معرفة أقسام الحكم العقلي الثلاثة -أعني الوجوب والاستحالة والجواز- بدأ ببيانها، فقال: (**أقسام حكم العقل**) مبتدأ خبره محذوف أي ثلاثة.............................

سباعي

وحينئذ فلا بد من تقديم مقدمة يتبين بها الواجب والجائز والمستحيل، لأن هذا الفن يتوقف على معرفة هذه الأقسام الثلاثة، هذا هو وجه التوقف.

واعلم أن تقسيم الحكم العقلي إلى هذه الأقسام الثلاثة لا يُقال له مقدمة علم، لأنه لا يُحتاج له إلا في هذا العلم بخصوصه، ولا يقال له مقدمة علم إلا ما يُحتاج له في كل علم، وهو الحدُّ والموضوع والغاية.

صاوي

يُبحث فيها عن تحصيل العلم المقصود بالذات. وأما البحث فهو لغة: التفتيش. واصطلاحًا: إثبات المحمولات للموضوعات.

قوله: (**تتوقف... إلخ**): اعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة لا تُسمى مقدمة علم، لأن مقدمة العلم تكون عامة في كل علم كالمبادئ العشرة، وإنما تُسمَّى مقدمة كتاب، وهي ما قُدِّمت أمام المقصود بالذات لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، لأن أقسام الحكم العقلي مخصوصة بالكتب المؤلفة في هذا الفن.

قوله: (**حكم العقل**): نسبته للعقل من نسبة الشيء لآلته، أي فالحكم آلته العقل، والحاكم هو النفس، فقول الشارح: «والحاكم به إما العقل... إلخ» فيه تسمح، بل الحاكم النفس بواسطة ذلك. وتقييد الحكم بالعقل لإخراج الحكم الشرعي والعادي، فإنهما لا ينحصران في الأمور الثلاثة المذكورة. وإنما اقتصر المصنف كغيره من المتكلمين على الحكم العقلي لأن مباحث هذا الفن لا تخرج عنه. وإنما ذكر الشارح الشرعيَّ لأن أصل التكليف به معرفة وغيرها، وأدلة بعض الصفات كذلك

بصيلة

قوله (**تتوقف على معرفة أقسام الحكم العقلي**): أي لاستمداده منها، لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها، كقوله: «يجب له القدرة، ويستحيل عليه ضدها» ويجوز في حقه فعل كل ممكن أو تركه. فمن لم يعرف تلك الأقسام، لم يعرف ما ثبت هنا وما نفي.

بخيت

....

يدل عليه قوله الآتي: «ثالث الأقسام» وجملة «هي الوجوب... إلخ» استئنافية لبيان الأقسام، ويصح أن تكون هي الخبر. والأقسام جمع قِسْم -بكسر فسكون- وهو ما اندرج مع غيره تحت كلٍّ أو كليٍّ

سباعي

قوله: (استئنافية): أي استئنافًا بيانيًا واقعًا في جواب سؤال مقدَّر، كأن قائلًا قال له: ما هذه الثلاثة؟ فقال: هي الوجوب... إلخ. **قوله: (ويصح... إلخ)**: أي والأول أقعد.

قوله: (جمع قسم): كحِمل وأحمال، أي إن فعلًا يُجمع على أفعال. وأما القَسم بالفتح فهو المصدر، وهو فعل الفاعل، أي تفصيله الشيء ولو واحد، والتقسيم أبلغ، ككسر وتكسير.

قوله: (بكسرٍ فسكون): أي كسر القاف وسكون السين، ليحترز من القسم بفتحهما، فهو الحلف بالله.

قوله: (تحت كل): الكل يعبر عنه المناطقة بالجزئي، وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه وقوع الشركة فيه، كزيد عَلَمًا فإن مفهومه من حيثُ وضعُه له إذا تصور منع ذلك، ولا عبرة بما يُعرض له من الاشتراك اللفظي، وهو -أي الكل- ما تركب من أجزاء وأبعاض كالحصير مثلًا، فإنها مرَكَّبة من خيط وسمر. **قوله: (أو كلي)**: أي وهو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه من حيثُ

صاوي

كالسمع والبصر والكلام. وذكر العادي تتميمًا للأقسام.

قوله: (يدل عليه): أي على خصوص تقديره ثلاثة. **قوله: (استئنافية)**: أي استئنافًا بيانيًا لوقوعها في جواب سؤال مقدر، تقديره: ما هي؟ **قوله: (جمع قسم بكسر فسكون)**: احترز به عن الفتح مع السكون، فإنه مصدر قسم، والتقسيم أبلغ منه، إذ الأول صادق بجعل الشيء قسمين، والثاني نص في الكثرة. وأما القَسَم بفتحتين فهو الحلف واليمين.

قوله: (تحت كل): أي كالحصير اندرج تحته الخيط والسمر. وقوله: **أو (كلي)**: كالإنسان اندرج تحته زيد وعمرو وبكر. **قوله: (ويُسمى المندرج... إلخ)**: أي في اصطلاح المناطقة.

بصيلة

(والتقسيم أبلغ منه): أي من القَسْم -بفتح فسكون- لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

بخيت

....

....

سباعي

إنه متصور وقوعَ الشركة فيه، بحيثُ يصلح حمله على كلٍّ من أفراده كالإنسان، فإن مفهومه إذا تصور لم يمنع من صِدْقِه على كثيرين، سواء وُجدت أفراده تناهت أم لا، أو وُجد منها واحد امتنع وجود غيره أو أمكن، أو لم يوجد منها شيء مع الإمكان أو الامتناع.

مثال الأول: الكواكب، فإنها متناهية. ومثال الثاني: نِعم الله، فإنها لا تتناهى. ومثال الثالث: الإله، أي المعبود بحق، إذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه، لكنه عند العقل لا يمتنع صدقه على كثيرين، وإلا لم يفتقر إلى دليل إثبات الوحدانية. ومثال الرابع: الشمس، فإن الموجود منها واحد، ويمكن أن يُوجد منها شموس كثيرة. ومثال الخامس: العنقاء. والسادس: شريكُ الباري.

ثم الكليُّ إن استوى معناه في أفراده فمتواطئ كالإنسان، وإن تفاوت فيها بالشدة أو التقدم فمشكك كالبياض، فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن وأشد منه فيه.

ثم اعلم أن الكلي خمسة أقسام: جنس، وفصل، وعرض عام، ونوع، وخاصة، لأنه إما أن يكون تمام الماهية، أو جزءها، أو خارجًا عنها، فالأول النوع، وهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو، أي: أيُّ نوع هو؟ والثاني الجنس إن كان مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب: ما هو؟ والفصل إن كان مقولاً على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب: أي شئ هو في ذاته؟ والثالث إن كان مقولًا على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب: أي شئ هو في عرضه، فالخاصة، وإن كان مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة فالعرض العام. وإن أردت أمثلة ذلك وتقسيم كل منها إلى أقسامه، فعليك بكتب المنطق.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

والكل ما تركب من جوهرين فأكثر، والكلي ما صدق على كثير. ويُسمى المندرج تحت الكلِّ جزءًا وبعضًا، والمندرج تحت الكلي جزئيًّا. ويُسمى مورد القسمة وهو الكل أو الكلي مَقْسِمًا -بفتح فسكون فكسر- والتقسيم: التمييز والتفصيل، أي جعل الشيء أقسامًا. وعلامةُ تقسيم الكل إلى أجزائه صحةُ انحلاله إلى الأجزاء التي تركب منها،...

سباعي

قوله: (ما صدق): ما اسم مفرد، والمعنى ما حمل وأخبر به عن كثيرين كالإنسان، فإنه يندرج تحته زيد وعمرو وبكر وخالد.

قوله: (ويُسمى مورد القسمة): أي الكل المندرج تحت الكلي، أو الكلي المندرج تحته الكل مَقْسِمًا، أي ويسمى كل منهما مقسمًا. **قوله: (والتقسيم... إلخ)**: أي وهو مصدر قسَّم بالتشديد، كقدَّس مصدره التقديس. وأما مصدر قَسَم فهو القَسْم. **قوله: (صحة إنحلاله... إلخ)**: مثاله انقسام السكنجبيل إلى خلٍّ وعسل، فإنك لا تقول الخل سكنجبيل، العسل سكنجبيل.

صاوي

قوله: (ما تركب من جوهرين فأكثر): أي مثل الحصير وذات الشخص.

قوله: (ما صدق على كثير): أي متفق الحقيقة أو مختلفها، فيشمل الجنس والنوع وغيرهما، نحو حيوان وإنسان وناطق وضاحك وماش.

قوله: (ويُسمى مورد القسمة): أي محل ورودها، وهو منشأ الأقسام. **قوله: (والتفصيل)**: عطف تفسير. **قوله: (صحة انحلاله)**: أي تفصيله، بأن تحُل الحصير إلى خيط وسمر، بحيث يكون

بصيلة

(فيشمل الجنس والنوع): اعلم أن الكلي إما أن يكون تمام الماهية، أو جزءها، أو خارجًا عنها. **فالأول: النوع**، وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب: ما هو. **والثاني**: الجنس، إن كان مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة كذلك. **والفصل** إن كان مقولًا على كثيرين متفقين في جواب: أي شيء هو في ذاته. **والثالث**: إن كان مقولًا على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب: أي شيء هو في عرضه، **فالخاصة**. وإن كان مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة، **فالعرض العام**.

بخيت

....

وعدمُ صحة حمل المَقْسِم على الأقسام. وعلامة تقسيم الكلي إلى جزئياته صحةُ حمل المَقْسِم على كل من الأقسام، نحو زيد إنسان، وعمرو إنسان. والحكم إما شرعي.........................

سباعي

قوله: (وعلامة تقسيم الكلي... إلخ): مثاله انقسام الحيوان إلى إنسان وفرس.

قوله: (والحكم... إلخ): أي والحكم من حيثُ هو ينقسم ثلاثة أقسام، لأنه إما شرعي، أو عقلي، أو عادي. فإن كان الحاكم به الشرع يُسمَّى شرعيًّا، وهذا لا يُقال فيه إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نفيُه عنه، لأنه خطاب الله، وخطاب الله هو كلامه القديم القائم بذاته، وهو لا يقال فيه ذلك. وغير الشرعي إما أن يكون الحاكم به العقل، أو العادة، فإن كان الحاكم به العقل فعقلي، وإلا فعادي. وهذا القسم، أي غير الشرعي بقسميه يقال فيه إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه كما قال الشارح.

فإن قلتَ: ما الحامل للشارح على أنه عرف أولًا مطلق الحكم غير الشرعي ثم قسمه إلى قسميه اللذين ذكرهما؟ وهلَّا ذكر الأقسام ابتداءً ليكون كلامه أخصر؟ فالجواب: أنه إنما فعل ذلك لأن مطلق الحكم أعم، والأقسام التي ذكرها أخص، ومعرفة الأخص متوقفة على معرفة الأعم، لأن الأعم جزء الأخص، لأن الأخص فيه ما في الأعم وزيادة، فالإنسان مثلًا متوقف على معرفة الحيوان، وفيه الحيوانية وزيادة، لأنه حيوان ناطق، والفرد من أفراده كزيد مثلًا زائد على ذلك بالتشخُّص. فالشارح رضي الله عنا به مضطر إلى ما فعله، فالحكم العادي والعقلي متوقف على معرفة مطلق الحكم.

صاوي

كل منهما على حدته. قوله: (وعدم صحة... إلخ): معطوف على صحة، أي لا يصح الإخبار بالمقسم عن أحد الأقسام، فلا تقول: الخيط حصير، ولا اليد أو الرجل إنسان مثلًا.

قوله: (نحو: زيد إنسان): أي فزيد مثلًا جزئي من جزئيات الإنسان لا جزء.

قوله: (والحكم إما شرعي): أي من حيث هو.

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

ثم اعلم أن الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة: علم، واعتقاد، وظن، وشك، ووهم، لأن الحاكم على أمر ثبوتًا أو نفيًا إما أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم أولا. والأول إما أن يكون لسبب وأعني به ضرورةً أو برهانًا أو لا، وغير الجازم إما أن يكون راجحًا على غيره أومرجوحًا أو مساويًا، فأقسام الجزم اثنان، وأقسام غير الجزم ثلاثة. ويُسمى الأول من الجزم علمًا ومعرفة ويقينًا، والثاني اعتقاد. و يُسمى الأول من أقسام غير الجزم ظنًّا، والثاني وهمًا، والثالث شكًّا.

فإذا عرفت هذه فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة فالإجماع على بطلانه، وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجزم وهو العلم فالإجماع على صحته. وأما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين: مطابق لما في نفس الأمر، ويُسمى الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين، وغير مطابق ويُسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب، كاعتقاد الكافرين، وهو مجمع على كفر صاحبه وأنه آثم غيرُ معذور، مخلَّد في النار اجتهد أو قلَّد، ولا يُعتد بخلاف من خالف في ذلك من المبتدعة.

واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالأشعريِّ ومن وافقه أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا يُشَّك فيه. وقد حكى غير واحد الإجماع عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض أهل الظاهر إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه، أو لانعقاد إجماع أهل السنة قبله على ضده. وذكر ابن عرفة في المقلِّد ثلاثة أقوال: **الأول**: أنه مؤمنٌ غير عاص بترك النظر. **الثاني**: أنه مؤمنٌ لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة عليه. **الثالث**: أنه كافرٌ. وانظر الكلام على ما يتعلق بالتقليد في شامله الذي حاذى به طوالع البيضاوي.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

وهو خطاب الله تعالى..

سباعي

قوله: (خطاب الله): هو كلامه القديم القائم بذاته الذي يخاطب به عباده، من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، فالمراد نفس الكلام المخاطب به لا أنه توجيه الكلام الحاضر.

وهل يُعتبر وجود المكلفين بالفعل أم لا؟ خلافٌ، فعلى الأول لا يُقال للحكم الشرعي خطابٌ، وعلى الثاني يقال له خطابٌ وهو الصحيح، وبه قال الأشعري والسبكي، إذ الممكنات بالنسبة له تعالى ليست كهي بالنسبة لنا، إذ هو القادر على ما يشاء، فينزل تحقق وجود المخاطَبين منزلةَ وجودهم بالفعل للقطع بعدم تخلُّف ما أراده جل وعلا.

واختُلف أيضًا في الكلام في الأزل: هل ينوَّع إلى أمر ونهي وخبر وغيره؟ فقيل: لا، لعدم ما تتعلق به هذه الأشياء إذ ذاك، وإنما يتنوع الكلام إليها عند وجود مَن تتعلق به. والأصح تنوعه

صاوي

قوله: (خطاب الله): أي كلامه تعالى المخاطب به من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول،

بصيلة

(أي كلامه تعالى): أي القديم القائم بذاته، وهل يُعتبر في الخطاب وجود المكلفين بالفعل أم لا؟ خلاف، فعلى الأول لا يُقال للحكم الشرعي خطاب. وعلى الثاني يُقال له خطاب، وهو الصحيح، وبه قال الأشعري والسبكي، إذ الممكنات بالنسبة له تعالى ليست كهي بالنسبة لنا، إذ هو القادر على ما يشاء، فينزل تحقق وجود المخاطَبين منزلة وجودهم بالفعل، لعدم تخلف ما أراده. واختُلف أيضًا في الكلام في الأزل: هل يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغيره؟ فقيل: لا، لعدم ما تتعلق به هذه الأشياء إذ ذاك. وإنما يتنوع الكلام إليه عند وجود من تتعلق به. والأصح التنوع تنزيلًا للمعدوم الذي سيُوجد منزلة الموجود بالفعل. ويلزم على القول بعدم التنوع أن تكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك بينها، ويلزم عليه محال، وهو وجود الجنس مجردًا عن أنواعه، أو عن تسمية أنواعه، لا عن ذات الأنواع. والمشترك هو الخطاب -أي الكلام- والأنواع هي الأمر والنهي والخبر، والوعد والوعيد. ومعنى حدوث الأنواع: أي حدوث تسميتها، وحدوث تعلقها التنجيزي. وأما نفس الأنواع فقديمة، لأنها

بخيت

....

المتعلِّق بأفعال المكلفين.. ....

سباعي

إلىٰ ذلك في الأزل تنزيلًا للمعدوم الذي سيُوجد منزلة الموجود. ويلزم علىٰ القول بعدم التنوع أن تكون الأنواع حادثةً مع قِدم المشترك بينها، ويلزم عليه محالٌ، وهو وجود الجنس مجردًا عن أنواعه، أي عن تسمية أنواعه، لا عن ذات الأنواع. والمشترك هو الخطاب أي الكلام، والأنواع هي الأمر والنهي والخبر والوعد والوعيد... إلخ. ومعنىٰ حدوث الأنواع حدوث تسميتها وحدوث تعلُّقها التَّنجيزِيّ. وأما نفس الأنواع فقديمة، لأنها من جملة الكلام القديم، وكذا تعلُّقها الصلوحي قديم، ومعنىٰ الصلوحي أنها صالحة للتعلُّق، أي من شأنها أن تتعلق، وصلاحيتها للتعلق أمر قديم لا ينكَر.

قوله: (المتعلق): أي الذي من شأنه أن يتعلق، فهو من مجاز الأول، أي من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، والتعلق بأفعال المكلّفين حادث بحدوث المكلفين. ولك أن تقول معناه المتعلق تعلُّقًا صلُوحيًا لا تنجيزيًا، لأن التنجيزي حادث بحدوث المكلَّفين، وهو بمعنىٰ الأول، والاختلاف في العبارة، وكون المتعلق من مجاز الأول لا يضر، إذ دخول المجاز المشترك في الحد إذا كان السياق مرشدًا للمراد جائز. قاله الغزالي. ومعنىٰ المتعلق بأفعال المكلَّفين الدال علىٰ الأفعال أي علىٰ أحكامها، لأن تعلق الكلام تعلق دلالة، وتعلق القدرة والإرادة تعلق تأثير، وتعلُّق العلم تعلق إيضاح وكشف.

قوله: (**بأفعال المكلَّفين**): أي ما يصدر منهم فعلًا أو قولًا أو نيةً، وسواء كان مكتسبًا لهم بذاته

صاوي

وليس باقيًا علىٰ مصدريته من أنه توجيه الكلام إلىٰ مخاطب لعدم صحته هنا، لأنه تعريف للأزلي، وهذا كالجنس فيدخل فيه كلامه تعالىٰ المتعلق بغير أفعال المكلفين، كالمتعلق بذواتهم والمتعلق بذاته تعالىٰ وصفاته وأفعاله. وقوله: (**المتعلق بأفعال المكلفين**): كالفصل، خرج به المتعلق بغير أفعالهم،

بصيلة

من جملة الكلام القديم، وكذا تعلقها الصلوحي قديم. ومعنىٰ الصلوحي أنها صالحة للتعلق أي من شأنها التعلق. قوله: (**لعدم صحته هنا**): وذلك لأن الخطاب مصدر توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، وهو أمر اعتباري لا يتصف بالوجود. اهـ. بناني علىٰ جمع الجوامع. قوله: (**بذواتهم**): وذلك نحو:

بخيت

....

بالطلب ....

سباعي

كالصلاة مثلًا، أو بأسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسله، فإنه مكتسَب لهم باعتبار أسبابه، وهي النظر والاستدلال والنطق بالشهادتين وغير ذلك. أما ذات الإيمان فمن مقولات الكيف لأنه اعتقاد، والاعتقاد كيفية نفسانية.

وقوله: «خطاب الله» كالجنس، وقوله «المتعلق» كالفصل أخرج به المتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله، والمتعلق بذوات المكلَّفين وصفاتهم، مثلًا قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] متعلق بذات الله وصفاته، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق: ٩] متعلق بأفعاله، وقوله «المتعلِّق» وصفٌ كاشِف، لأن الكلام يتعلق بما يتعلق به العلم، أي الواجب والجائز والمستحيل.

وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] متعلق بذوات المكلفين، فلا يُقال له خطاب، لأنه لم يكن متعلقًا بأفعال المكلفين. اهـ. مؤلفه بزيادة.

قوله: (بالطلب): متعلق بالخطاب، والباء للتصوير، أو للملابسة من ملابسة ما هو كالكلي لجزئياته الاعتبارية. وإنما قلنا ذلك لأن كلام الله صفة واحدة لا تنقسم، وجعلها للملابسة أولى، لأن الطلب قسم من أقسام الكلام، وفيه مسامحة، لأن الكلام القديم صفة واحدة قائمة بالموصوف، وتقسيم الكلام إلى طلب وإباحة تقسيم اعتباري فقط.

وفيه أنه يلزم عليه وصف المصدر قبل عمله. وأُجيب: بأنه يُغتفر في الجار والمجرور ما لا

صاوي

فلا يُسمَّى حكمًا شرعيًّا. والمراد تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا انكشاف.

وقوله: **(بالطلب)**: «الباء» للملابسة متعلقة بخطاب، من ملابسة ما هو كالكلي لما هو كجزئيه، والطلب شامل لأقسامه الأربعة، إذ هو إما طلب فعل أو ترك، وفي كل إما جازم أو غير جازم.

بصيلة

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] والمتعلق بذاته تعالى وصفاته، نحو مدلول ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، والمتعلق بأفعاله، نحو: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق: ٩].

بخيت

....

بالطلب أو الإباحة، أو الوضع لهما؛...

سباعي

يُغتفَر في غيره. على أن الإيراد منتفٍ من أصله إذا أريد بالمصدر اسم المفعول. ويحتمل أن يكون متعلقًا بـ«المتعلق»، والباء للسببية وفيه بعد. ويحتمل أن يكون في موضع الخبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: وذلك الخطاب ملتبس بالطلب.

والطلب ينقسم إلى أربعة أقسام، لأن الطلب إما طلب فعل أو ترك، وفي كلٍّ إما جازم أم لا، فالطلب الجازم يُسمَّى بالإيجاب، والترك الجازم يُسمَّى بالتحريم، والطلب الغير الجازم يُسمَّى بالندب، والترك الغير الجازم يُسمَّى بالكراهة. وأما القسم الخامس فأشار إليه بقوله: أو الإباحة.

واعلم أن الخطاب المتعلق بهذه الخمسة يُسمَّى خطاب تكليف، هكذا قرر المؤلف نفعنا الله به. وبهذا التقرير اندفع ما يُقال من أن ظاهر عبارته أن طلب الكفِّ لا يُقال له فعل، وهو خلاف ما حققه الأصوليون من أنه يُقال له فعل، إذ لا تكليف إلا بفعل، وقد دفعه بما علمت.

تتمة: طلب الترك إذا كان بصيغة افعل، نحو اتركْ ودعْ وذرْ، كان أمرًا وإلا كان نهيًا.

قوله: (**أو الإباحة**): الإباحة هي التخيير بين الفعل والترك من غير ترجيح لأحدهما على الآخر. **فإن قلتَ**: يرد على هذا أن الإباحة مطلقةٌ أيضًا على ما هو مرجوح كالطلاق، فإنه أبغض الحلال إلى الله كما في الحديث؛ **والجواب**: أن هذا التعريف لأحد معنيين للمباح، لأنه يُطلق على ما استوى طرفاه، ويُطلق على ما أُذن فيه وإن لم يستوِ طرفاه كما صرح به القرافي. وتمثيله في النكاح والبيوع ونحوها باعتبار ذات ما ذكر، فلا ينافي أنه تعرض له عوارض تنقله إلى الوجوب أو الحرمة أو الندب أوالكراهة، كما هو مفصَّل في كتب الفقه، فلا يناسب ذكره هنا.

قوله: (**أو الوضع لهما**): معطوف على الطلب، لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتب تكون

صاوي

وقوله: (أو الإباحة): معطوف على الطلب. وقوله: (والوضع لهما): معطوف على الإباحة.

بصيلة

قول الشارح (والوضع لهما): قال ابن السبكي والمحلي: وإن ورد الخطاب النفسي بكون الشيء

بخيت

....

....

سباعي

على الأول، بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب فإنها على ما تليه، أو على الإباحة لما بينهما من المناسبة في أن كلًّا منهما ليس بطلب.

واعترض بأن ذكر «أو» في التعريف ممتنعٌ. وأجيب: بأن محله إذا كانت للشك، أما إذا كانت للتنويع فلا مَنْع كما هنا.

واعترض أيضًا بأنها مشتركة بين معانٍ، والمشترك لا يصح وقوعه في الحد. وأجيب بأنه يجوز إذا قامت قرينةٌ على التعيين كالمجاز، وهنا قرينة الحال دالة على التنويع.

واعترض بأن قوله: «أو بالوضع لهما» بعد قوله: «بأفعال المكلَّفين» يقتضي أن الصبي والمجنون لا يتعلق بهما خطاب مع أنه يتعلق. وأيضًا التعريف لا يشمل الطلب الغير الجازم المتعلق بالصبي، فيقتضي أنه لا يُسمَّى خطابًا شرعًا، والصحيح أنهم مخاطبون من الشارع بناءً على أن الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء. وقيل: الأمر إنما هو لأوليائه، فلم يكونوا مأمورين من الشارع، وإنما هم مأمورون من أوليائهم.

صاوي

والضمير في «لهما» عائد على الطلب والإباحة. والوضع جعل الشيء شرطًا أو سببًا أو مانعًا أو

بصيلة

سببًا وشرطًا ومانعًا وصحيحًا وفاسدًا، فوضع، أي فهذا الخطاب يُسمَّى وضعًا ويُسمَّى خطاب وضع، لأنه متعلق بوضع الله، أي بجعله، ومتعلَّقه هو كون الشيء سببًا أو شرطًا... إلخ. فخطاب الوضع هو الخطاب المتعلِّق بكون الشيء سببًا... إلخ. اهـ. منها، ومن البناني أيضًا.

بقي أن قوله: «أو بالوضع لهما» بعد قوله: «بأفعال المكلفين» تفيد أن الصبي والمجنون لا يتعلق بهما خطاب، مع أنه يتعلق. وأيضًا التعريف لا يشمل الطلب الغير الجازم المتعلق بالصبي، فيقتضي أنه لا يُسمَّى خطابًا شرعًا. والصحيح أنهم مخاطبون من الشارع، بناءً على أن الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء. وقيل: الأمر إنما هو لأوليائهم، فلم يكونوا مأمورين من الشارع، وإنما هم مأمورون

بخيت

....

....

سباعي

وعلى الصحيح يجاب بأن أمرهم بالصلاة ليس على وجه الخطاب، بل ليعتادوا ذلك إذا بلغوا. وأما المجنون فالصواب منع تكليفه لقوله عليه الصلاة والسلام: «رُفع القلم عن ثلاث» الحديث.

ويُجاب عن قوله: «التعريف لا يشمل...إلخ» بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعًا للخطاب كالتقسيم له يفيد الطلب الغير الجازم. غاية الأمر أنه مجازٌ في التعريف من إطلاق المتعلَّق -بفتح اللام- على المتعلِّق -بكسرها- وهو سائغٌ إذا دلَّ السياق أو قرائن الحال على تعيين المجاز، ومعنى الوضع لهما الجعْل لهما، أي إن الشارع جعل أشياء لتكون إما سببًا أو شرطًا أو مانعًا. وزاد ابن السبكي: أو صحيحًا أو فاسدًا، جعل الفساد من خطاب الوضع، كما أن الإباحة كذلك جعل لها شرطًا وسببا ومانعًا.

فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، كدخول الوقت، فإنه سبب

صاوي

صحيحًا أو فاسدًا. وحدودها مشهورة، فمثال السبب بالنسبة للصلاة دخول الوقت، والشرط كالطهارة، والمانع كالحيض، والصحة موافقتها الشرع باستيفاء الشروط وانتفاء الموانع. والفساد ضده، فتحصل أن الشرعي أقسامه عشرة: خمسة تكليفية، وخمسة وضعية.

بصيلة

من أوليائهم. وعلى الصحيح يجاب بأن أمرهم بالصلاة ليس على وجه الخطاب، بل ليعتادوا ذلك إذا بلغوا. وأما المجنون فالصواب منع تكليفه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «رُفع القلم عن ثلاث... الحديث». **ويُجاب عن عدم شمول التعريف** الطلبَ الغيرَ جازم المتعلق بالصبي بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعًا للخطاب، يفيد الطلب الغير جازم. اهـ. من بعض **الحواشي**.

(**وحدودها مشهورة**) اعلم أن السبب: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته، كدخول الوقت، فإنه سبب في وجوب الصلاة بالنظر لذاته. فقولنا: «لذاته» راجع للطرفين. أما الأول فلأنها لا للسبب الذي اقترن به مانع كالحيض عند دخول الوقت، فإنه وإن لم يلزم منه الوجود

بخيت

....

....

سباعي

في وجوب الصلاة بالنظر لذاته، فقولنا: «لذاته» راجع للطرفين، أما الأول فلإدخال السبب الذي اقترن به مانع، كالحيض عند دخول الوقت، فإنه وإن لم يلزم منه الوجود إلا أنه لا لذاته، بل لاقتران المانع وهو الحيض به، ولو نُظر له في ذاته للزم ذلك. وأما الثاني فللاحتراز عن خروج سبب الشيء الذي خلفه سبب آخر، كعقر الصيد، فإن الذكاة وإن لم توجد إلا أنه خلفها سبب آخر وهو العقر.

والشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، كالطهارة بالنسبة للصلاة، وكالإسلام بالنسبة لجميع العبادة، ولنحو إباحة بيع العبد المسلم والمصحف، فشرط إباحة بيعهما إسلام المشتري.

وقوله: «لذاته» راجع للثانية بطرفيها، أي وقد يلزم من وجوده الوجود لا لذاته، بل لوجود الأسباب وانتفاء المانع، أو العدم كذلك، بل لانتفاء السبب أو وجود المانع.

والمانع ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، كالحيض بالنسبة للصلاة، فإنه يلزم من وجوده عدم الصلاة، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

صاوي

....

بصيلة

إلا أنه لا لذاته، بل لاقتران المانع وهو الحيض به، ولو نظر له في ذاته للزمه ذلك. وأما الثاني فللاحتراز عن خروج سبب الشيء الذي خلفه سبب آخر، كعقر الصيد فإن الذكاة وإن لم تُوجد إلا أنه خلفها سبب آخر، وهو العقر. **والشرط** ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، كالطهارة بالنسبة للصلاة، وكالإسلام بالنسبة لجميع العبادة. وقوله: «لذاته» راجع للثانية بطرفيها. وقد يلزم من وجوده الوجود لا لذاته، بل لوجود الأسباب وانتفاء المانع. والعدم كذلك، بل لانتفاء السبب أو وجود المانع. **والمانع** ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، كالحيض بالنسبة للصلاة، فإنه يلزم من وجوده عدم الصلاة، ولا يلزم من عدمه

بخيت

....

وإما غيره، وهو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه...........

سباعي

وقوله: «لذاته» راجع للثانية بطرفيها، أي وقد يلزم من عدمه الوجود بالنظر لغيره، بأن وُجدت الأسباب والشروط، أو العدم كذلك بأن انتفت الأسباب والشروط.

وقوله: «بأفعال المكلَّفين» المراد الجنس فيهما ليشمل الواحد، كخصوصية النبي عليه الصلاة والسلام، وكشهادة خزيمة فإنها بإثنتين. اهـ. مؤلفه نفعنا الله به.

قوله: (وإما غيره): عطف على قوله: إما شرعي. **قوله: (إثبات... إلخ)**: كقولنا: زيد منطلق.

وقوله: (أو نفيه): بالرفع عطف على «إثبات»، كقولنا: زيد ليس بمنطلق. ويعمم في الإثبات

صاوي

قوله: (وإما غيره) مقابل قوله: إما شرعي. **قوله: (وهو إثبات... إلخ)**: اعلم أن الحكم له إطلاقات: منها خطاب الله، ومنها النسبة الحكمية، كثبوت القيام لزيد في زيد قائم، ومنها المحكوم عليه كزيد في المثال، ومنها المحكوم به كالقيام في المثال، ومنها إثبات أمر وهو المراد هنا، فقوله: «إثبات أمر لأمر» كإثبات القيام لزيد في «زيد قائم».

قوله: (أو نفيه عنه): أي عن أمر، والمتبادر أن الضمير في نفيه عائد على الأمر المقيد بالإثبات، وحينئذ فلا يشمل التعريف ما إذا نفى أمر من أول وهلة من غير تقدم إثبات، كأن تقول ابتداءً: زيد ليس بقائم. والجواب: أن الضمير عائد على الأمر لا بالقيد، وليس من قبيل عندي درهم ونصفه، لأن قوله: «ونصفه» لا يصح عوده على الدرهم السابق، ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما

بصيلة

وجود ولا عدم. وقوله: «لذاته» راجع للثانية بطرفيها، وقد يلزم من عدمه الوجود بالنظر لغيره، بأن وُجدت الأسباب والشروط، أو العدم كذلك، بأن انتفت الأسباب والشروط. **والصحة** موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعًا الشرع. والوجهان: موافقة الشرع ومخالفته، أي الفعل الذي يقع تارة موافقًا للشرع لاستجماعه ما يُعتبر فيه شرعًا، وتارة مخالفًا لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة، أو عقد كالبيع. فالصحة: موافقة الشرع. والفساد: مخالفة ما ذكر الشرع. اهـ. من «جمع الجوامع» وغيره.

بخيت

....

....

سباعي

والنفي حتىٰ يشمل ما يكون بطريق حمل الشيء علىٰ الشيء، وما يكون بطريق كونه مصحوبًا له، وما يكون بطريق كونه معاندًا له، ولا يخص بما يكون بطريق الحمل فقط وإن كان ما مثَّل به الأستاذ خاصًّا، لأن المثال لا يُخصص، لأننا إن خصصناه بالحمل بقرينة المثال كان التعريف غير جامع. فما كان بطريق الحمل نحو: العالم حادث أو ممكن، أو ليس بقديم، أو ليس بواجب الوجود. وما كان بطريق كونه مصحوبًا له نحو: إذا كان النهار موجودًا فالشمس طالعة، فأثبتنا طلوع الشمس بوجود النهار، وإذا كان الليل موجودًا فالشمس ليست بطالعة. وما كان بطريق كونه معاندًا له نحو: إما أن يكون النهار موجودًا، وإما أن لا تكون الشمس طالعة، وليس إما أن يكون النهار موجودًا وإما أن تكون الشمس طالعة، ففي المثال الأول أثبتنا العِناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس، وفي المثال الثاني نفينا العناد بين وجود النهار وطلوع الشمس، لأن بينهما الوفاق.

فإن قلتَ: علىٰ أي شيءٍ يعودُ ضمير «أو نفيه»؟ فالجواب: أنه يعود علىٰ المقيد بدون قيده، أي علىٰ الأمر لا بقيد كونه مثبتًا، أي فهو من باب: عندي درهم ونصفه، أي نصف درهم آخر. وهذا يُقال في إثبات أمر أو نفيه، أي نفي أمر آخر غير الذي جرىٰ فيه الإثبات، لأنه لو عاد علىٰ الأمر الذي جرىٰ فيه الإثبات يلزم عليه عدم صدق الحد علىٰ النفي الذي لم يتقدمه إثبات، كقولك: زيد ليس

صاوي

هنا، وإنما تعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق. و«أو» في التعريف ليست للشك، لأنها لا تدخل في التعريف رسمًا كان أو حدًّا، لأن الشك لا يجامع التصور جزمًا الذي هو المقصود من التعريف، وإنما هي للتنويع، و«أو» التي للتنويع تدخل في الرسم دون الحد، لأنه يلزم علىٰ دخولها في الحد كون الفصل مساويًا لماهيته وأخص منها، لأن الفصل الواقع في الحد مساوٍ للماهية قطعًا، فحيث ذُكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية، لزم أن تكون الماهية أعم منه، والفرض مساواته لها.

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

بمنطلق، فيكون التعريف غير جامع نظيرَ ما قالوه في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ [فاطر: ١١] أي من عمر معمَّر آخر على بعض الأوجه المذكورة في الآية الشريفة. ومن هذا القبيل قولهم: لا يثيب الله عبدًا ولا يعاقبه إلا بحقٍّ، أي يعاقب عبدًا آخر.

واعتُرض أيضًا بأن لفظ الإثبات مشترَك يُطلق بمعنى إثبات أمر لأمر، ويُطلق بمعنى الحبس، يُقال: أثبتَه أي حبسه، والمشترك لا يدخل الحدود لدوران لفظهِ بين معنيَيْه أو معانيه، والحدود مبنية على البيان والإيضاح، لأنها لشرح الماهيات وكشف حقائقها. والجواب: أن اشتراك لفظ إثبات إنما هو بحسب اللغة. وأما في الاصطلاح فلا اشتراك فيه، بل هو بمعنى إثبات أمرٍ لأمر كما قال الشارح. والاصطلاح مخصص للكلام كما أن مقتضى الحال ومقتضى المقام يخصصان أيضًا الكلام، لأن رعاية المقتضيات من الرسوخ في البلاغات. سلمنا أنه مشترك لغةً واصطلاحًا فنقول محل منعِ دخول المشترك في الحدود حيث لا قرينة، والقرينة هنا مقابلته بقوله: أو نفيه.

واعترض أيضًا بأن «أو» لا يجوز دخولها في الحد. وأجيب: بأن محله إذا كانت للشكّ أو التشكيك وهي هنا للتنويع.

واعترض أيضًا كونها للتنويع بأنها مشتركة بين التنويع والتخيير، والاشتراك مجتنب في التعاريف كالمجازات. وجوابه ما تقدَّم من أن محل المنع إذا لم تكن قرينة معيِّنة للمراد، والقرينة هنا حاليّة، وهي أن مراد الشارح تنويع الحكم إلى إيجابي وسلبي، أشار إلى الإيجابي بقوله: إثبات... إلخ، وإلى السلبي بقوله: أو نفيه.

واعلم أن إدراك المحكوم عليه وبه والنسبة يُسمَّى عندهم تصورًا، وإدراك الحكم أي إدراك

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يُسمَّىٰ تصديقًا، فالعلم حينئذ قسمان: تصوري وتصديقي.

ودخل تحت الأول المحكوم عليه وبه والنسبة، ودخل تحت الثاني إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو حينئذ بسيط لا مركَّب، وما تقدمه شروط له. وذهب الرازي إلىٰ أن التصديق مركب من ثلاث تصورات وحكم، والحق الأول، فإذا قلت: زيد منطلق، أدركت زيدًا والانطلاق والنسبة، أي الوقوع أو اللاوقوع، وليس وراء ذلك شيء، فالحكم والتصديق مترادفان خلافًا للفخر. وقال بعضهم: إن الحكم الإثبات أو النفي، ويُقال: الإيجاب أو السلب، والإيقاع أو الانتزاع، والوقوع أو اللاوقوع، وهي عبارات والمعنىٰ واحد. وما قاله هذا البعض ضعيف جدًا، وذلك أنه يلزم من الإدراك الإثبات، ومن عدمه عدم الإثبات، فإذا حققت النظر لم تجد شيئًا زائدًا.

فإن قلتَ: علىٰ أي قول يُحمل كلام الشارح؟ هل علىٰ أن الحكمَ انتقاش، أي إدراك وقوع النسبة وانتفائها في الذهن، فيكون كيفية وصفة للنفس، أو علىٰ أن الحكم فعلٌ من أفعال النفسِ. **قلتُ**: ظاهر كلامه أنه فعل، لأن الإثبات فعل الفاعل. ويُحتمل أن يكون مراده بالإثبات إدراك الثبوت وانتفائه في الذهن، فيكون انفعالًا من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، لأن المُثْبت لشيء يلزمه أن يكون أدركه وانتقش في ذهنه، وإلا فكيف يثبت ما لم يدركه. والمعتمد الثاني كما حققه الشارح في حل السؤال الآتي قريبًا.

وقوله: «أمرٌ لأمرٍ» أحسن من قول غيره: «إثبات أمرٍ أو نفيه» بدون الأمر، لأن هذا يلزمه تضيع المحكوم عليه. ولو قال: أو نفي أمرٍ عن أمرٍ لكان أحسن أيضًا. وقوله: «إثبات أمرٍ لأمرٍ» يُسمَّىٰ قضية موجبة وإيجابية. وقوله: «أو نفيه» يُسمَّىٰ قضية سالبة أوسلبية.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

والحاكم به إما العقل، وإما العادة، **فإن كانت العادة فعادي**. والحكم العادي: إثبات أمر لأمر أو

سباعي

(**قوله: إما العقلُ**): إسناد الحكمُ إليه مجازٌ، إذ الحاكمُ حقيقةً النفسُ، والعقلُ صفةٌ للنفسِ ومنشأ لإدراكها، فهو من إسناد الشيء إلى سببه. وقدَّم العقل لأنه السبب القريب.

قوله: (وإما العادة): العادة ما اعتاده الناس، وليس هو الحاكم، بل الحاكم النفس، فإسناد الحكم لها مجاز من الإسناد للسبب كما قيل في العقل، لكن الإسناد فيها من باب الإسناد إلى السبب البعيد، وذلك لأن الحاكم إنما هو النفس بواسطة العقل بواسطة التكرار.

قوله: (فإن كان... إلخ): اسم «كان» ضمير يعود على الحاكم، والعادة بالنصب خبرها. وقد علمت أن نسبة الحكم إليها مجاز.

قوله: (والحكم العادي): قدَّمه لـ«قلة» الكلام عليه كما هو عادتهم من تقديم ما قلَّ عليه

صاوي

قوله: (والحاكم به): أي بالحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهر، بل بمعنى المحكوم به، ففيه استخدام. ويصح أن يكون الضمير عائدًا على الأمر، أي والحاكم بالأمر المثبت لغيره، وهو المحكوم به.

قوله: (إما العقل): فيه مجاز عقلي، لأن الحاكم النفس كما علمت. **قوله: (وإما العادة)**: هي ما اعتاده الناس، وفيه مجاز الحذف -أي أهلها- أو مجاز عقلي، وإلا فالعادة ليست حاكمة، وإنما الحاكم أهلها. **قوله: (والحكم العادي: إثبات أمر لأمر)**: المراد به هنا إدراك ثبوت المحمول للموضوع أو

بصيلة

(**فيه مجاز عقلي**): أي من إسناد الشيء لسببه، لأن العقل سبب في حكم النفس. وقدَّم الشارح العقل لأنه سبب قريب.

(**أو مجاز عقلي**): أي إن اسناد الحكم إلى العادة مجاز من الإسناد للسبب، كما قيل في العقل، لكن الإسناد فيها من باب الإسناد إلى السبب البعيد، وذلك لأن الحاكم إنما هو النفس بواسطة العقل بواسطة التكرار.

(**المراد به هنا إدراك ثبوت... إلخ**): أي فالمراد بالحكم: النسبة الحكمية. وحينئذٍ فيُجرد

بخيت

....

أو نفيه عنه بواسطة التكرار ....

سباعي

الكلام، والتفرُّغ لما كثر عليه الكلام. ولا شك أن الكلام على الحكم العقلي أكثر، وأيضًا هو الأهم والمقصود بالذات. ولو قال: وهو إثبات أمر... إلخ لكان أخصر. **وأجاب مؤلفه** بأنه أظهر في محل الإضمار لبيان استئناف الكلام، وليقابل به الشرعي فيما تقدم.

قوله: (بواسطة التكرار): أشار به إلى أن المراد الإثبات على وجه الارتباط، كارتباط الإحراق بالنار، والشبع بالطعام مثلًا. والمعنى: كلما وُجد هذا وُجد هذا. والمراد بالارتباط الاقتران ودلالته جعلية لا ربط لزوم عقلي، ولا ربط تأثير من أحدهما في الآخر.

صاوي

نفيه عنه، الأمر الأول هو المحمول، والثاني هو الموضوع، فالصور أربع: **ربط وجود بوجود**، كربط وجود الشبع بوجود الأكل؛ **وربط عدم بعدم**، كربط عدم الشبع بعدم الأكل؛ **وربط وجود بعدم**، كربط وجود الجوع بعدم الأكل؛ **وربط عدم بوجود**، كربط عدم الجوع بالأكل.

قوله: (بواسطة التكرار): الإضافة للبيان، والباء بمعنى مع، والتكرر يتحقق بمرتين، فإذا قيل: اللحم الضاني يزكي الفهم، فإن تكرر ذلك مرتين، فهو حكم عادي. وأما إن حصل مرة،

بصيلة

الإثبات الذي هو إدراك الثبوت عن بعض معناه، بأن يُراد منه مجرد الإدراك، فكأنه قال: الحكم العادي هو إدراك الثبوت بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا، أي وجود أمر وعدمه، وبين وجود آخر وعدمه، فيصدق إذًا بأربعة صور كما قال المحشي. وليس المراد بالحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، كما هو أحد إطلاقيه، كما هو معلوم عند المناطقة. وقدم الشارح الحكم العادي على العقلي مع أن العقلي أهم إذ هو المقصود بالذات، لقلة الكلام على العادي. ولم يقل الشارح «وهو» مع أنه أخصر والمقام للإضمار، لبيان استئناف الكلام، وليقابل الشرعي فيما تقدم.

(كربط وجود الشبع): أي كإدراك ربط... إلخ، بدليل تغييره الحكم بالإدراك، وهكذا يُقال فيما بعده.

بخيت

....

بينهما على الحس، كإثبات أن النار محرقة وأن الطعام يشبع، وليس المراد من هذا أن النار مثلًا هي المؤثرة، إذ التأثير لا دلالة للعادة عليه أصلًا، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الربط بين أمرين،.......

سباعي

قوله: (على الحس): متعلق بالتكرار، وهو شامل للحس الظاهري كالسمع والبصر والشم والذوق، كأن تحكم بالضوء عند طلوع الشمس وعند وقود السراج، وأن تحكم بأن هذه رائحة طيبة أو ضدها مثلًا. والباطني كقيام الجوع بك أو العطش أو الشبع أو الري، فهذه تدرك بالباطن، ولذا مثَّل بمثالين. فقوله: «كإثبات أن النار...إلخ» مثال للظاهر، وقوله: و«أن الطعام... إلخ» مثال للباطن.

قوله: (وليس المراد من هذا): أي من قولنا: «إثبات أمر لأمر... إلخ» وليس هو من تمام التعريف، بل إشارة إلى عقيدة أخرى، وهي في الحقيقة كالتفسير لقول السنوسي: «مع صحة التخلف».

صاوي

فلا يُقال له حكم عادي. **قوله: (على الحس)**: متعلق بـ«تكرر». والمراد بالحس ما يشمل الظاهري والباطني، فربط الإحراق بالنار أي اقترانها يتكرر على الحس الظاهري، وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطني، وهو المسمى بالوجدان. **فإن قلت**: كيف يُحس العدم؟ **قلت**: إنه يُحس باعتبار إضافته للوجود. **قوله: (وإنما غاية مادلت عليه العادة... إلخ)**: أي إن غاية ما تفيده العادة الاقتران بين النار والإحراق، ولم يفد تأثيرها هي أو غيرها فيه، فتعيين المؤثر في الإحراق لم يُستفد من العادة. هذا كلامه، وبُحث فيه: بل الذي يُستفاد من العادة هو ثبوت الإحراق للنار، وكون ذلك من

بصيلة

(**ما يشمل الظاهري**): أي كالسمع والبصر والشم والذوق، كأن تحكم بالضوء عند طلوع الشمس وعند وجود السراج، وأن تحكم بأن هذه رائحة طيبة أو ضدها. (**والباطني**): كقيام الجوع بك أو العطش أو الشبع والري، فهذه تُدرك بالباطن. ولذا مثل الأستاذ الشارح بمثالين، فقوله (**كإثبات أن النار... إلخ**): مثال للظاهر، وقوله (**والطعام**): مثال للباطني.

(**هو ثبوت الإحراق للنار**): بمعنى أنه قام بها عند مماستها للشيء المحرق. وهذا القيام محتمل لأن تكون النار سببًا أو مؤثرة خلاف. وأما العادة فلا تفيد شيئًا من ذلك، فكيف يقول الشارح ما

بخيت

....

أما تعيين فاعل ذلك، فليس للعادة فيه مدخل ولا منها ما يُتلقىٰ علم ذلك، كما قاله الإمام السنوسي رحمه الله تعالىٰ. وسيأتي في عقد الوحدانية..

سباعي

قوله: (أما تعيين فاعل ذلك): أي فاعل التأثير وهو الله تعالىٰ.

وقوله: (ولا منها يُتلقى علم ذلك): أي علم تعيين فاعل التأثير، والضمير للعادة، أي وإنما يُتلقىٰ من العقل الصحيح علىٰ طِبق الكتاب والسنة.

قوله: (وسيأتي... إلخ): أي عند قول المصنف:

ومَــنْ يقُل بالطبعِ أو بالعله   فذلك كفرٌ عند أهــلِ الله

صاوي

حيث إن النار سبب فيه أو مؤثرة فيه فشيء آخر، فأهل السنة يقولون: ثبوت الإحراق لها من حيثُ إنها سبب، وغيرهم يقولون: من حيثُ إنها مؤثرة.

قوله: (ولا منها يُتلقى... إلخ): أي لأنه لا يُتلقىٰ ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة، بل غاية ما يُتلقىٰ منها هو ما قدمناه من الاقتران بين الأمرين علىٰ ما ذكره.

قوله: (وسيأتي في عقد الوحدانية): أي عند قوله:

......فــالــتــأثــير ليس إلا   للواحد القهار جل وعلا... إلخ

بصيلة

مقتضاه أن العادة تفيد؟! هذا توضيح المحشي. وحاصل المقام أنه اختُلف في النار بالنسبة للإحراق حسبما جرت به العادة، فقيل: المؤثر الله، والربط بينهما عقلي. ومعتقد ذلك ليس بكافر دائمًا، وإنما هو جاهل عاص، لأنه ربما جره ذلك إلىٰ الكفر، لأن عدم إحياء الموتىٰ مما جرت به العادة، فربما جعله عقليًّا لا يتخلف، فينكر البعث. وقيل: إن النار مؤثرة بطبعها في الإحراق، والملازمة عقلية. ومعتقد ذلك كافر. وقيل: مؤثرة بقوة أودعها الله فيها، والربط عادي. وهو كقول المعتزلة: إن العبد يخلق أفعال نفسه بقدرة خلقها الله فيه حادثة. ومعتقد هذا عاص علىٰ المعتمد. فالأقوال أربعة اهـ. ملخصًا من الجراحي.

(عند قوله فالتأثير... إلخ): قال بعض الحواشي عند قوله: «ومن يقل بالطبع أو بالعله * فذاك كفر عند أهل الله» تأمل.

بخيت

....

ما يتعلق باعتقاد ذلك؛ وإن كان العقل فعقلي، ....

سباعي

ومعناه أن من اعتقد أن النار تؤثر بطبعها، أو أنها علة في التأثير فهو كافر باتفاق. ومن اعتقد أنها مؤثرة بقوة أودعها الله فيها ففي كفره وعدمه خِلاف، والصحيح أنه مؤمنٌ عاصٍ، فمن قال بكفره نظر إلى أنه حال تعلُّق القدرة الحادثة كتعلق النار بالحطب، أو الشبع بالأكل تكون قدرة الله معطلة، فيلزمه العجز تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. ومن قال بإيمانه نظر إلى أن المؤثر حقيقة هو الله.

والحاصل أن الذي يجب اعتقاده أنه لا تأثير لشيء من الأشياء سوى الله، وأن من اعتقد أن هذه الأشياء تؤثر تأثيرًا عقليًا لا يمكن انفكاكه كافرٌ، وأن التأثير لله تارةً يكون بلا واسطة، وتارةً بواسطة، وهي الأمور العادية، وإلا لزم تأثير بعض العوالم في البعض الآخر وهو كفر.

وهذه العقيدة من جملة عقائد ثلاثة يستبعدها عقل الجاهل، **الثانية**: حشر الأجساد، **الثالثة**: أن الله لا يُوصَف بكونه فوقًا ولا تحتًا، ولا يمينًا ولا شمالًا، ولا خلفًا ولا أمامًا. والمخلص من ذلك أن التأثير لله وحده، لكنه قرن وجود الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، والستر عند اللبس، ونبات الزرع عند الماء والبذر، والإحراق عند مماسة النار، وهكذا.

وقوله: (ما يتعلق باعتقاد ذلك): أي اعتقاد أن النار تؤثر مثلًا. وإنما عبَّر بذلك لأن الآتي وقد علمته نص في تعيين اعتقاد أن النار تؤثر وهو باطل، فإذا ثبت أن هذا الاعتقاد باطل، ثبت أن المؤثر هو الله وهو المطلوب. وأيضًا ثبوت التأثير لله مقرر في ذهن كل عاقل موحِّد. فإذا تقرر هذا فلا حاجة للتصويب في عبارة الشارح بأنه لو قال بتعيين فاعل ذلك لكان أظهر. وإنما مال أستاذنا إلى ذلك في التقرير مسايرةً للمسائل وإلا فعبارته في غاية التحرير بمعونة هذا التقرير، والكل منه وإليه وبالله التوفيق.

(قوله: فعقلي): منسوب إلى العقل، وهو في اللغة الثَّني. يُقال: عقلْتُ البعير أعقِله عقلًا

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

وهو إثبات أمر لأمر..

سباعي

ثنيت وظيفه مع ذراعه وشددتهما معًا في وسط الذراع. والوظيف: مستدَّق الذراع والساق من الخيل والإبل. ويُطلق على المنْع، لأنه يمنع صاحبه من الفواحش. وأما في العرف فهو تصميم القلب على إدراك تصوري أو تصديقي.

واقتصر في المتن على الحكم العقلي لأن أقسام العقائد الدينية تنقسم إلى أقسام الحكم العقلي، وأكثر أحكام العقائد عقلية. وأيضًا هو مبنى أصل الدين، وبه يحصل التوحيد بلا قيد.

وأما الشرعي فقد ذكره الشارح لأنه قد يكون معضِّدًا، وقد يكون مستقلًا فيما لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام. وأما العادي فإنما ذكره تتميمًا للفائدة.

وإنما أُضيف للعقل دون غيره مع أن جميع الأحكام لا تُدرك إلا به لأن مجرد العقل كافٍ في هذا من غير ضميمة شيء آخر، نحو: الواحد نصف الاثنين، والثلاثة ليست نصف الأربعة، بخلاف العادي فإنه يتوقف على التكرار، نحو: شراب السكنجبيل يسكن الصفراء، فإن هذا ما عُرف أنه عادي وليس باتفاقي إلا بواسطة التكرار والتجربة، ولا يُشترط أن يعلمه كل أحد، بل يكفي أن يكون من البعض الموثوق بتجربته.

قوله: (**إثبات أمر لأمرٍ**): أي لزومًا أَمْ لا، كإثبات القدرة لله تعالى، وإثبات الحدوث للعالم، وغير اللزوم كإثبات فعلِ كلِّ ممكن أو تركه، كالخلق فإنه ليس بلازم على الله، بل يجوز، وكإثبات الثواب والعقاب لله، فإن إثبات ذلك جائز لا لازم.

صاوي

قوله: (**وهو إثبات أمر لأمر**): أي لزومًا أو غير لزوم، فالأول كإثبات الواجبات لله، والثاني كإثبات خلق الخير والشر لله، فإنه جائز في حقه تعالى لا لازم له.

بصيلة

....

بخيت

....

أو نفيه عنه من غير توقف على تكرار ولا استناد إلى شرع...

سباعي

قوله: **(أو نفيه عنه)**: أي لزومًا كنفي الجهل والعجز عن الله تعالى، أو جوازًا كنفي الثواب عن الطائع، ونفي العقاب عن العاصي. قوله: **(من غير توقف على تكرار)**: خرج العادي.

قوله: **(ولا استناد إلى شرع)**: خرج به حكم الفقيه كما قال فإنه شرعي لا مجال للعقل فيه.

واعتُرِض بأن الحكم الشرعي هو خطاب الله، وهو لا يُقال فيه مستند ولا موضوع، وقد جعلتم حكم الفقيه شرعيًّا. **والجواب**: أن الحكم الشرعي يُطلق ويُراد به خطاب الله، ويُطلق ويُراد به حكم الفقيه المستند إلى الشرع، أي المستفاد منه.

صاوي

وقوله: **(أو نفيه عنه)**: إما لزومًا أيضًا أو غير لزوم، فالأول كنفي النقص عن الله، والثاني كنفي إثابة العاصي عن الله.

قوله: **(من غير توقف على تكرار)**: أي فإذا حكم بأن شرب القهوة أو أكل الضأن يزكي الفهم حين استعماله لذلك أول مرة، كان ذلك الحكم عقليًّا، وأما إذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان الحكم عاديًا.

بصيلة

(كان ذلك الحكم عقليًّا) أي منسوبًا إلى العقل، وهو لغة: الثني، يُقال: عقلت البعير أعقله، ثنيت وظيفه مع ذراعه وشددتهما معًا. والوظيف: مستدق الذراع. ويُطلق على المنع، لأنه يمنع صاحبه من الفواحش. وفي العرف: تصميم القلب على إدراك تصوري وتصديقي. وإنما اقتصر المصنف على الحكم العقلي لأن جل العقائد إنما تثبت به، إذ لو استُدل عليها بالنقل لزم الدور، لأن النقل لا يثبت ما لم يثبت صدق الرسل، وصدق الرسل لا يثبت ما لم تثبت المعجزة، والمعجزة تثبت الكمالات، والكمالات يتوقف ثبوتها على النقل، فدار الأمر، فلذا اقتصر على العقلي دون الشرعي والعادي. والحاصل: أن عقائد الإيمان تنقسم إلى ثلاثة أقسام: **الأول**: ما لا يصح أن يُعلم إلا بالدليل العقلي، وهو كل ما تتوقف عليه دلالة المعجزة، كوجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه وحياته، فإنه

بخيت

....

وخرج بهذا القيد الأخير حكمُ الفقيه المستند إلى الشرع، كإثبات الوجوب للصلاة المستند إلى خطاب الله تعالى. فخرج بقوله «حكم العقل» الحكم الشرعي والعادي.

سباعي

قوله: (**فخرج بقوله حكم العقل**): أي قول المصنف.

تتمة: الحكم الشرعي هو الذي لا يُعلم إلا من جهة الشرع، نحو الصلوات الخمس واجبة، وصلاة الضحي ليست بواجبة. ومثال العقلي: العشرة زوج، السبعة ليست بزوج، الضدان لا يجتمعان. ومثال العادي: شراب السكنجبيل مسكن للصفراء، الفطير من الخبز ليس بسريع الانهضام، وهذا عاديٌّ فعليٌّ. والعاديُّ القوليُّ كرفع الفاعل ونصب المفعول وما أشبه ذلك من الأحكام النحوية واللغوية. والعاديُّ الضروريُّ نحو: النار محرقة، والثوب ساتر. والعاديُّ النظريُّ نحو مثالي السكنجبيل والفطير المتقدمين. وأكثر أحكام أهل الطب عادية نظرية.

والشرعي الضروري: الصلاة واجبة، والزنا حرام. والشرعي النظري: اقتضاء الطعام من ثمن الطعام لا يجوز، الزعفران ليس بربوي.

والعقلي الضروري: النفي والإثبات لا يجتمعان. والعقلي النظري: الواحد ربع عشر الأربعين، وكإثبات القِدم لمولانا جلَّ وعزَّ، فإن العقل لا يدركه إلا بعد التأمل.

وفائدة معرفة الضروري والنظري في الحكم الشرعي معرفة ما يحصل بإنكاره الكفر مما لا يحصل الكفر بإنكاره. فإن من أنكر ما عُلم من الدين ضرورةً فهو كافر بإجماع، ويُقتَل كفرًا كما أشار

صاوي

....

بصيلة

لو استدل عليها بالدليل الشرعي وهو متوقف على صدق الرسل المتوقف على دلالة المعجزة، لزم الدور. **الثاني**: ما يصح أن يُستدل عليه بالدليل الشرعي، وهو كل ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة، كالسمع والبصر والكلام والبعثة وجميع أحوال الآخرة. **الثالث**: ما اختُلف فيه كالوحدانية هل يكفي الدليل السمعي أو لابد من العقلي. أفاده العلامة الخرشي.

بخيت

....

والعقل...

سباعي

له المحقق اللقاني بقوله:

ومن لمعلوم ضرورة حجد... إلخ

بخلاف من أنكر الخفيَّ الذي لا يعلمه إلا القليل، فإنه لا يُحكَم بكفره عند كثير من المحققين.

والمراد بالحكم الشرعي المحكوم به وهو العبادات وغيرها، لأن الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به. وقد يُقال: الحكم صار في العرف علمًا للمحكوم به، أي فنحن في غُنية عن تأويل المصدر باسم المفعول.

قوله: (والعقل... إلخ): اعلم أنه اختُلف فيه على طريقتين:

إحداهما: الوقف عن الخوض في بيان حقيقته بالحد لعدم الإحاطة بجنسه وفصله المميزين له، إذ هو من المغيبات التي لم يُخبِر بها علَّام الغيوب، وكل ما كان كذلك فالأولى الكف عنه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ثانيتهما - وهي الراجحة - الخوض فيه. وأهل هذه الطريقة اختلفوا فيه على قولين: **أحدهما** أنه عَرَض، **والآخر** أنه جوهر.

فمن القائلين بالعرَضيّة الأشعري شيخُ أهلِ السنة والجماعة، حيث عرَّفه بأنه العِلم ببعض الضروريات، محتجًا عليه بأن العقلَ ليس غير العلم وإلا لجاز انفكاكُهُمَا من الجانبين أو من أحدهما وهو محال لامتناع عاقل لا علم له أصلًا، وعالمٍ لا عقل له أصلًا، فيجب بهذا الطريق أن العقل هو العلم. ولا يجوز أن يكون هو العلم بالنظريات، لأن العلم بها مشروط بكمال العقل، وكمال العقل مشروط بالعقل، فيكون العلم بالنظريات متأخرًا عن العقلِ بمرتبتين، فلا يكون نفسه، فيجب أن

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

يكون العقل هو العلم بالضروريات، ولا يجوز أن يكون العلم بكلِّها، فإن العاقل قد يفقد بعضها لفقد شروطه، فيجب أن يكون العلم ببعضها وهو المطلوب. كذا لخصه السيد وفيه نظر، وذلك أن الإمام فخر الدين قال بعرضيته، وأنه ليس من العلوم. وعرَّفه بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

قال - أي الفخر -: والنائم لم يَزُلْ عقله وإن لم يكن عالـمًا في حالة النوم بشيءٍ من الضروريات لاختلالٍ وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئًا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه، فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها. ولا شك أن العاقل إذا كان سالمًا عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركًا لبعض الضروريات قطعًا، وبهذا ظهر لك وجه النظر في كلام السيد، وأن العلم قد ينفكُّ عن العقل، فلا يتم النفي ولا الملازمة السابقان.

وعرَّفه أبو اسحق الشيرازي بأنه صفة يُميز بها بين الحسن والقبيح.

وفي كلام شيخ الإسلام عن الغزالي أن العقل اصطلاحًا يُقال بالاشتراك بين أربعة معانٍ: **أحدها** أنه غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية. قالَ - أي الغزالي -: وكأنه نور يُقذف في القلب، به يستعد لإدراك الأشياء؛ **ثانيها**: العلوم الضرورية؛ **ثالثها**: علوم تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال؛ **رابعها**: انتهاء تلك الغريزة إلى أن تعرف عواقب الأمور وتقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة وتقهرها. قال الغزالي: يشتبه أن يكون الاسم لغةً واستعمالًا لتلك الغريزة، وإنما أُطلقت على العلوم مجازًا من حيثُ إنها ثمرتها، كما يُعرف الشيءُ بثمرته، فيُقال: العلم هو الخشية.

وأكثرُ أهل السنة على أنه عَرَض، والقليل منهم على أنه جوهر تبعًا للحكماء. ومن قال إنه

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

جوهر كالحكماء عرَّفه بأنه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وعرَّفه بعضهم بأنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارِن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير بها كلُّ أحدٍ بقوله «أنا» عند أكثر الحكماء والمعتزلة. وبعضهم بأنه جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه كالسراج في البيت. والحق أنه روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، كما قال الشارح.

والعرض إما كيفٌ، وإما إضافةٌ أي نسبةٌ، وإما متى أو أينَ، أو وضع أي هيئة حاصلة للشيء، أو فعل أو انفعال إلى آخر ما هو مذكور في محله.

وقد علمت الخلاف في العقل، فعلى تفسيره بأنه لطيفةٌ ربّانية يكون من قبيل الجواهر إلا أنها أجسام لطيفة كالأرواح والملائكة. وعلى أنه بعض العلوم فهو من قبيل الأعراض. والصحيح ما صدر به الشارح وما لنا إلا اتباع أحمد.

وهذا الخلاف كله في العقل التكليفي الذي هو مناط التكليف لا فيه بمعنى صحة الفطرة، ولا بمعنى العلوم المستفادة من كثرة التجربة بمجاري الأحوال، ولا بمعنى الهيئة المستحسَنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه، ولا بمعنى قوة تلك الغريزة.

واعلم أنه وقع السؤال عن أفضلية العقل على العلم، وأجاب الجلال السيوطي بأن العلم أفضل، لأنه أحد أوصافه تعالى دون العقل، وأفرد ذلك برسالة، قال: إن ما ورد في فضل العقل موضوع. وعليه قوله:

علمُ العليمِ وعقلُ العاقلِ اختلفا ... مَن ذا الذي منهما قد أحرزَ الشَّرفا

فالعلمُ قال: أنا قد حزت غايتَه ... والعقلُ قال: أنا الرحمن بي عُرفا

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي ______________________________

فأفصحَ العلمُ إفصاحًا وقال له بأنَّنَا اللهُ في تنزيله اتَّصَفا

فبان للعقل أن العلمَ سيّده فقبَّل العقلُ رأس العلمِ وانْصرفا

وأنت خبيرٌ بأن الكلامَ في صفةِ الحادث، ولا علاقة لنا هنا بصفة القديم، وحيث كان كذلك فإذا تأملت تجد العقل أفضل، إذ العلم لا يُتحصَّل إلا بواسطة العقل. ولعل المراد العلم في حد ذاته بقطع النظر عن كونه ثمرة من ثمرات العقل، وبقطع النظر عن المقام، إذ لا يظهر ما قالوه إلا على هذا، ومما يشهد بفضل العقل ما قدمناه من قوله:

مـا وهـب الله لامـرئٍ هبة خـيرًا مـن عقلهِ ومـن أدبـهِ

والله أعلم بحقيقة الحال.

والعقل أنواع خمسة: **الأول**: غريزي، وهو في كل آدمي مؤمن وكافر؛ **والثاني**: كسبي، وهو ما يكتسبه المرء من معاشرة العقلاء، ويحصل للكافر أيضًا؛ **والثالث**: عطائي، وهو عقل المؤمن الذي اهتدىٰ به إلى الإيمان؛ **والرابع**: عقل الزُّهَّاد؛ **والخامس**: شرفي، وهو عقل نبيِّنا ﷺ لأنه أشرف العقول.

تقسيم آخر لبعضهم، وهو أنه أربعة أقسام: **عقلٌ هيولي**، وهو عقل الصبيان نسبة إلى الهيولى، أي الطينة التي خُلق منها آدم عليه الصلاة والسلام بجامع أن كلًّا منهما لا يعقِل؛ **وغريزي**، وهو الانطباع على الشيء والانعكاف عليه، وهذا أول الأنواع الأُوَل، والمحوج إلى ذكره قوله «أربعة أقسام»؛ ومَلَكي وهو الذي عنده مَلَكَة بالعلم مثلًا لكنه لا يقدر على التعبير عنه بما يفصح عن مراده؛ **وفعالٌ**، وهو أعلاها، وهو من له مَلَكَة يقدر بها على التعبير بها في مراده.

صاوي ______________________________

....

بصيلة ______________________________

....

بخيت ______________________________

....

سر روحاني..

سباعي

قوله: (سر... إلخ): أي نورٌ، وعبارته كعبارة صاحب «القاموس». واختار هذا القول شيخ مشايخنا الملوي في شرحه على «السُّلَّم» قائلًا: وهذا القول أسلم الأقوال. والأكثر من أهل السنة أن النورَ من المركبات، وقيل من المجردات.

قوله: (رُوحاني): بضم الراء نسبةً إلى الروح، أي إنه من عالم الأرواح لا يُدرَك، فهو من عالم الملكوت، وليس المراد أنه آلة للروح وإلا ضاع ما بعده. والروح والنفس شيءٌ واحدٌ على التحقيق، وإنما يختلفان بالاعتبار، فمن حيثُ الميلُ إلى الطاعات روح، ومن حيثُ الميلُ إلى المعاصي والاكتساب الخطايا نفس.

وهل يجوز الخوض في بيان حقيقتها خلافٌ، والراجح الكفُّ عن الكلام فيها، لأنها سر من أسرار الله تعالى لم يورث علمه البشر، وإلى هذا أشار المحقق اللقاني بقوله:

ولا تخض في الروح... إلخ

صاوي

قوله: (سر روحاني): أي من قبيل الأرواح التي هي أجسام لطيفة جوهرية لا عرضية، كما هو الحق الذي تدل عليه الأخبار الصحيحة من أن الأرواح أجسام لطيفة تبقى بعد فناء جسدها، وتذهب وتجيء، فإما في عليين وإما في سجين. ومعنى كون العقل من قبيل الأرواح أنه من الأمور الملكوتية.

بصيلة

مبحث العقل: قول الشارح: (سر رُوحاني): أي نور رُوحاني. اعلم أنه اختلف فيه على طريقين: أحدهما: الوقف عن الخوض في بيان حقيقته بالحد، لعدم الإحاطة بجنسه وفصله المميزين له، أو هو من المغيبات التي لم يخبر عنها علام الغيوب، وكل ما كان كذلك فالأولى الكف عنه،

بخيت

قوله: (والعقل سر روحاني... إلخ): ذكر السعد في «التلويح» أن العقل يُطلق على القوة التي بها الإدراك، وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف، وهو المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله العقل»، وإن حال نفوسنا بالقياس إليه كحال أبصارنا بالقياس إلى الشمس، فكما أن بإفاضة نور الشمس يدرك المبصرات، كذلك بإفاضة نوره

....

سباعي

وهل الكف على سبيل الوجوب؟ وبه قال بعضٌ. والجمهور على أنه على سبيل الندب، فالخوض في بيان حقيقتها بالجنس والفصل مكروه لعدم التوقيف في ذلك، إذ هي من المغيبات التي لا تُعرف إلا من قِبَل الشارع، ولم يرد عنه فيها بيان، ولذلك قال الجنيد: الروح شيء استأثر الله بعلْمه ولم يُطْلِع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود. وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثر السلف. هذا مذهب طائفة.

وطائفة تكلمت فيها وبحثت عن حقيقتها. قال النووي: وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسمٌ لطيفٌ مشتبكٌ في الأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر، واحتجُّوا على هذا الوصف في الإخبار بالهبوط والعروج والتدرج في البرزخ، وهذه الطريقة مرجوحة.

صاوي

....

بصيلة

لقوله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[الإسراء: ٣٦]. **ثانيهما**، وهي الراجحة: الخوض فيه. وأهل هذه الطريقة اختلفوا فيه على قولين: **أحدهما**: أنه عرض. **والآخر**: أنه جوهر. فمن القائلين بالعرضية الأشعري شيخ أهل السنة والجماعة حيث عرفه بأنه: العلم ببعض الضروريات، محتجًا عليه بأن العقل ليس غير العلم، وإلا لجاز انفكاكهما من الجانبين أو من أحدهما، وهو محال لامتناع عاقل لا علم له أصلًا، وعالم لا عقل له أصلًا، فيجب بهذا الطريق أن العقل هو العلم، ولا يجوز أن يكون هو

بخيت

يدرك المعقولات، فالأظهر أنه يجعل التعريف المذكور تعريفًا للعقل بهذا المعنى، لأنه قال: «تدرك به النفس... إلخ».

والنفس فيها أقوال كثيرة حققها في «المقاصد» وغيرها، وقد اختار الغزالي والرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاظم الصوفية من أنها جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للإشارة الحسية.

والتحقيق أن العقل والنفس والروح والقلب متحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار، كما أشار

....

سباعي

وذهب كثيرٌ من المتأخرين إلى أنها عَرَضٌ، وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيًّا. وهذا القول لا نظير له في القبح لما يلزم عليه من تكذيب الصادق المصدوق، فإنه ورد أنها باقية بعد الموت ومقرها أفنية القبور. وقيل: البرزخ عند آدم ﷺ وتسرحُ حيثُ شاءت، ويقرِّب لك هذا الرؤيا المنامية. هذا مقر أرواح السعداء. وأما أرواح الكفار فبئر برهوت بحضرموت، كذا قيل، والصحيح أنها متفاوته في مستقرها البرزخ أعظم تفاوت.

وحقيقة البرزخ هو صور إسرافيل ﷺ الذي ينفخ فيه. وأصله الحاجز بين الدنيا والآخرة، وله زمان وحال ومكان، فزمانه من حين الموت إلى يوم القيامة، وحاله الأرواح، ومكانه من القبر إلى عليين.

صاوي

....

بصيلة

العلم بالنظريات، لأن العلم بها مشروط بكمال العقل، وكمال العقل مشروط بالعقل، فيكون العلم بالنظريات متأخرًا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه، فيجب أن يكون العقل هو العلم ببعض الضروريات وهو المطلوب، لا بكلها، لأن العاقل قد يفقد بعضها لفقد شروطه. وفيه نظر، لأن الإمام فخر الدين قال بعرضيته وأنه ليس من العلوم، وعرفه بأنه: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلة. قال أي الفخر: والنائم لم يزل عقله -وإن لم يكن عالـمًا- في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلة، وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئًا من العلوم الضرورية لدهشةٍ وَردت عليه، فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا

بخيت

إليه حجة الإسلام في «الإحياء»، ومن غفل عن هذا قال ما قال.

نعم القائل باتحاد العقل مع ما ذُكر لا ينكر إطلاقه على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتًا واعتبارًا، كما هو مقتضى العرف واللغة، وأن العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه لأنه يمكن وجود النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الإدراك كما في الجنون، وهذا

....

سباعي

قال شيخنا رحمه الله: إن كان القائل بالعَرَضِية عالـمًا بحقيقة الحال فهو كافر، وإن كان جاهلًا فهو قريب من الكفر. اهـ.

واختُلف هل علمها النبي عليه الصلاة والسلام قبل موته؟ قيل، وقيل. وعلى الطريقة الثانية روحُ كلِّ جسد على صورته وصفته وشكله.

واختلف الناس في مقر الروح في الجسد حال الحياة، قيل: البطن. وقيل: قرب القلب من البطن. وقال ابن عبد السلام: لا يبعُد عندي أن تكون الروح في القلب. قال الجلال: وما قاله جزم به الغزالي في «الانتصار». والأصح أن في كلِ بدنٍ رُوحًا واحدة خلافًا للعز بن عبد السلام في زعمه أن فيه روحين.

صاوي

....

بصيلة

بعضها. ولا شك أن العاقل إذا كان سالمًا عن الآفات المتعلقة بالآلة، كان مُدرِكًا لبعض الضروريات قطعًا. وبهذا ظهر لك وجه النظر، وأن العلم قد ينفك عن العقل، فلا يتم النفي ولا الملازمة السابقان. وعرفه أبو اسحاق الشيرازي بأنه: صفة يميز بها بين الحسن والقبيح. وفي كلام شيخ الإسلام عن الغزالي أن العقل اصطلاحًا يُقال بالاشتراك على أربع معان: **أحدها**: أنه غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية. قال -أي الغزالي-: وكأنه نور يُقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء. **ثانيها**: العلوم الضرورية. **ثالثها**: علوم تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال. **رابعها**: انتهاء تلك الغريزة إلى أن تعرف عواقب الأمور، وتقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة. قال الغزالي: وإنما

بخيت

مما لا ينكره أحد، فتدبر تعرف ما هنا.

فائدة: قال المناوي شارح «الجامع الصغير» في الحديث في شرحه لقصيدة ابن سينا في النفس: تنبيه: اعلم أن تنزيه الأرواح عن الجهات لا يلحق بالله شيئًا من الوصمات، بل يفيد عظمة الباري تقدس، فإن المخلوق كلما كان أعظم، كان خالقه أجل وأكرم، فإذا قلنا: إن الروح مع استغنائه عن

....

سباعي

والحكمة في إخفاء علمها على الطريق الأول تعريف الخلائق عجزهم عن علم ما لا يدركونه مع قربه منهم، ليضطرهم إلى ردِّ العلم إليه، والإقرار بالعجز عن إدراك ما لا يُطْلِعُهم عليه. وقال القرطبي: حكمته إظهار عجز المرء، لأنه إذا لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجودها، كان عجزه عن إدراك حقيقة الحق سبحانه وتعالى من باب أولى وقريب عن عجز البصر عن إدراك نفسه.

صاوي

....

بصيلة

أُطلقت على العلوم مجازًا من حيثُ إنها ثمرتها، كأن يُعرَّف الشيء بثمرته، فيُقال: العلم هو الخشية. وأكثر أهل السنة أنه عرض، والقليل على أنه جوهر تبعًا للحكماء. ومن قال إنه جوهر كالحكماء، عرفه بأنه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وعرفه بعضهم بأنه: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة. وبعضهم بأنه: جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه، كالسراج في البيت. والحق أنه روحاني... إلخ، كما قال الشارح. والعرض إما كيف وإما إضافة -أي نسبة- وإما متى، أو أين، أو وضع -أي هيئة حاصلة للشيء- أو فعل، أو انفعال، إلى آخر ما هو مذكور في محله. وقد علمت الخلاف في العقل، فعلى تفسيره بأنه لطيفة ربانية يكون من قبيل الجواهر، إلا أنها أجسام لطيفة كالأرواح والملائكة. وعلى أنه بعض العلوم، فهو من قبيل الأعراض. والصحيح ما صدَّر به الشارح، وما لنا إلا اتباع ختمه. وهذا الخلاف في العقل التكليفي الذي هو مناط التكليف، لا فيه بمعنى صحة الفطرة، ولا بمعنى العلوم المستفادة من كثرة التجربة بمجاري الأحوال، ولا بمعنى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه

بخيت

الحيز والمكان محتاج إلى الله تعالى بما لها من وصمة الإمكان، كان شرف الرب أكبر مما إذا قلنا: إنما يحتاج إلى الرب ما يحتاج إلى المكان. ومن هذا انكشف لك أن قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك يا إنسان بما هو صفة الإله على الخصوص، فكأنك أضفت الألوهية لنفسك وبذلك كفرت أو كذبت: من قبيل الهذيان.

تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، ومحله القلب، ونوره في الدماغ، وابتداؤه من حين نفخ

سباعي

قوله: (تدرك به النفس): أي الناطقة.

قوله: (القلب): أي اللحمة المخصوصة التي في الصدر. ويُطلق القلب أيضًا على العقل، ولذلك يقولون: إن القلبَ يتعقل، أي القوة العاقلة. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أي عقل. والمعنى أنه قائم بالقلب قيام الروح بالجسد. ولا ضرر في ذلك، فإن الأشياء اللطيفة لا تتزاحم بل تتداخل. وقيل: محله الدماغ. والصحيح الأول.

قوله: (وابتداؤه): أي إن العقل مركوز فيه من أول نفخ الروح فيه.

صاوي

قوله: (ومحله القلب): أي ولا استحالة في حلول جوهر في جوهر إذا كان لطيفين أو أحدهما. والمراد بالقلب هنا: اللحمة الصنوبرية الشكل. ويطلق أيضًا على نفس العقل كما في قوله تعالى: ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧].

بصيلة

ومركبه، ولا بمعنى قوة تلك الغريزة. واعلم أنه اختُلف: هل العلم أفضل أو العقل أفضل؟ فقال السيوطي: العلم أفضل، لأنه أحد أوصافه تعالى دون العقل. وأفرد ذلك برسالة. قيل:

علم العليم وعقل العاقل اختلفا ... من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا
فالعلم قال: أنا قد حزت غايته ... والعقل قال: أنا الرحمن بي عُرفا
فأفصح العلم إفصاحًا وقال له ... بأينا الله في تنزيله اتصفا
فبان للعقل أن العلم سيده ... فقبل العقلُ رأسَ العلم وانصرفا

وأنت خبير بأن الكلام في صفة الحادث، ولا علاقة لنا هنا بصفة القديم، وحيث ذلك فالعقل أفضل، لأن العلم لا يتحصل إلا بواسطة العقل. اهـ. ملخصًا من بعض الحواشي، فاحرص عليه، فإنه نفيس.

بخيت

....

الروح في الجنين، وأول كماله البلوغ، ولذا كان التكليف بالبلوغ. هذا هو الصحيح الذي عليه مالك والشافعي ﷺ، وهو مراد من قال: هو لطيفة ربانية تدرك به النفس... إلخ. وقيل: هو قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أي الاعتقادات.

سباعي

قوله: (وأول كماله): أي أولُ مبادئ كماله البلوغُ، وهو قوة تحدث للنفس يخرج بها الشخص من حالة الطفولية إلى حالة الرجولية. قوله: (ولذا): أي ولأجل كون أول مبدأ كماله... إلخ. **قوله:** (**هذا هو الصحيح**): راجع لقوله أول كماله.

قوله: (**وقيل: هو قوة... إلخ**): أي كالقوة التي في الشخص، فيكون من الكيفيات الباطنية وعليه فهو عَرَض. قوله: (معدة): أي مهيئة لتحصيل الآراء، أي المعتقدات، يُقال: رأى مالك كذا، أي اعتقده. وفيه أنه خاص بالنظريات، ويُجاب بأن مراده ما يشمل الضروريات، أو يُقال إنه إذا أدرك النظريات فبالأولى الضَّروريات، والأول أحسن، أو أن نفس الآراء بمعنى الإدراكات، وهو صحيح لشموله للتصور والتصديق، إلا أن الآراء تُطلق في العرف على الآراء الظنيّة. ورجَّحه السعد في «العقائد» وعليه المناطقة، فإنهم يقولون ناطق معناه متفكِّر بالقوة، أي التي هي وصف قائم بالنفس إلى أن قال السعد: وهو المعني بقولهم صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدات. اهـ. وما حكاه بقيل هو الصحيح. وقد يُقال: إن معنى غريزية سر مغروز في النفس لا صفة لها.

صاوي

قوله: (**هذا هو الصحيح**): اسم الإشارة عائد على جميع ما قبله من أنه جوهر، وأن محله القلب، ومن أن ابتداءه من نفخ الروح فيه، ومن أن أول كماله البلوغ. **قوله:** (**وقيل: هو قوة للنفس**): هو معنى قولهم: «النفس الناطقة» أي المتفكرة بالقوة. قوله: (معدَّة): اسم مفعول، أي مهيأة. **قوله:** (**أي الاعتقادات**): أي المسائل التي شأنها أن تُعتقد.

بصيلة

....

بخيت

....

وقيل: هو من قبيل العلوم. قال القاضي: هو بعض العلوم الضرورية،وهو العلم بوجوب الواجبات

سباعي

قوله: (وقيل من قبيل العلوم): أي لأنا نظرنا فوجدنا أن من لا علم عنده لا عقل عنده، وحينئذ فالعلم هو نفس العقل. والمراد بالعلم بعض الضروري، إذ لا يمكن استقصاء عدِّ كل ما كان ضروريًّا في سائر الأشخاص والوديان، فقد يكون الضروري عند شخص نظريًّا عند آخر، وحينئذ فلا جائز أن يكون من النظريات، لأنه يكتسب به النظريات، ولا كل الضروريات لاحتمال أن تكون عند أناس أمور ضرورية ولا يعرفها آخرون، فوجب أن يكون بعض الضروريات، وقد تقدم لك تحقيقه. **قوله: (القاضي)**: المراد به أبو بكر الباقِلَّاني.

قوله: (وهو العلم... إلخ): المراد منه أن يعرف أن هناك أشياء لا بد منها كالتحيز للجرم، وأن أشياء لا تقع كعروٍّ الجسم عن الحركة والسكون، وأن أشياء يجوز وقوعها وعدمه كإيجاد ابن زيد الذي في ظهره، فإنه جائز عليه الإبراز وعدمه، وأن أشياء جرت بها العادة كالإحراق عند مماسة النار، وليس المراد أن يعرف هذا التفسير بعينه.

صاوي

قوله: (وقيل: هو من قبيل العلوم): أي بدليل أن الحيوان الذي لا علم عنده كالفرس والحمار لا عقل عنده.

قوله: (هو بعض العلوم الضرورية): أي [لا] كلها، لأن العلوم الضرورية كثيرة منتشرة في سائر العقلاء في جميع الأمكنة. ومن المعلوم أن هناك علومًا ضرورية عند بعض العقلاء دون بعض، فلو أُريد جميع الضروريات للزم أن بعض العقلاء الذي لم يعرف بعضها ليس بعاقل، وليس كذلك.

قوله: (وهو العلم بوجوب الواجبات... إلخ): والمراد العلم بأن هناك أمور لابد منها ولا انفكاك عنها، وبأن هناك أمورًا أخر لا تتأتى ولا تقع، وأن هناك أمورًا يصح وقوعها وعدم وقوعها، وإلا خرج كثير من الناس الذين لا يعرفون حقيقة الواجب والمستحيل والجائز عن كونهم عقلاء،

بصيلة

....

بخيت

....

واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ومجاري العادات، كالعلم بوجوب افتقار الأثر إلى المؤثر، والعلم باستحالة الضدين وارتفاع النقيضين. وهذا تفسير لقول من قال: هو العلم ببعض الضروريات. وعلى هذين القولين فهو من قبيل العَرَض. وقوله (لا محالة) أي لا تحول ولا انفكاك عن كونها ثلاثة، يعني أنها ثلاثة لا أقل ولا أكثر. هذا على الإعراب الأول، وأما الثاني فالمعنى أنها هي هذه بعينها لا غيرها. (هي الوجوب) أي وما عطف عليه،.........................

سباعي

قوله: (وهذا تفسير... إلخ): أي قوله: وهو العلم... إلخ. **قوله: (من قال)**: هو إمام الحرمين.

قوله: (من قبيل العَرَض): فيه ما تقدم من الخلاف.

قوله: (أي لا تحول ولا انفكاك): ومثله في عدم التحول والانفكاك قول لَبِيد:

ألا كلُ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ   وكـلُّ نعيمٍ لامحـالـةَ زائـلُ

قوله: (على الإعراب الأول): أي وهو أن «أقسام» مبتدأ والخبر محذوف، والثاني هو أن الخبر قوله: «هي الوجوب...إلخ».

قوله: (هي الوجوب... إلخ): جملة مستأنفة استئنافًا بيانيًا واقعة في جواب سؤال مقدَّر، تقديره: كيف تخبر بالمفرد عن الجمع؟ فأجاب عنه بقوله: «وما عُطف عليه» فهو من ملاحظة العطف

صاوي

ولا قائل به. **وقوله: (ومجاري العادات)**: أي وكالعلم بالأمور التي جرت بها العادة بين الناس من أن النار محرقة، والأكل مشبع، والماء مروٍ. **قوله: (وهذا)**: أي قول القاضي.

وقوله: (وعلى هذين القولين): أي القول بأنه قوة للنفس، والقول بأنه من قبيل العلوم.

قوله: (هذا على الإعراب الأول): أي وهو كون «أقسام» مبتدأ خبره محذوف.

وقوله: (وأما على الثاني): أي وهو كون الخبر جملة «هي الوجوب» فقوله: «لا محالة» مقدمة من تأخير، لأن محله بعد قوله: ثم الجواز ثالث الأقسام. **قوله: (أي وما عُطف عليه)**: أي فيكون

بصيلة

....

بخيت

....

وهو عدم قبول الانتفاء. (**ثم الاستحاله**) بالدرج للوزن، وهي عدم قبول الثبوت. (**ثم الجواز**) وهو (**ثالث الأقسام**) وهو قبول الثبوت والانتفاء. وستتضح معانيها زيادة اتضاح في تعريف الواجب والمستحيل والجائز. وكلمة «ثم» هنا وفي سائر ما يأتي لمجرد الترتيب في الذكر والتدرج في مدارج الارتقاء بذكر ما هو الأولى فالأولى، دون اعتبار تراخ بين المتعاطفين.........

سباعي

قبل الإخبار. **قوله**: (**وهو عدم... إلخ**): أي إن وجوب الشيء عبارة عن كونه لازمًا لا يقبل الانتفاء، كالتحيز للجرم، فإنه لا يقبل الانتفاء بحال. والتعبير بالانتفاء أولى من التعبير بالعدم، فتفسير القِدم عبارة عن عدم انتفائه في الزمن الماضي، والبقاء عبارة عن عدم انتفائه في المستقبل. فتفسير الواجب على هذا عبارة عن الوجود اللازم الذي لا يقبل الانتفاء. والمستحيل هو الذي لا يقبل الثبوت، والجائز ما يقبلهما، كالصلاح والأصلح، فإنه عندنا ليس واجبًا.

قوله: (**وكلمة ثم... إلخ**): «ثم» أصلُ وضعِها وضَعَها الواضع للترتيب مع التراخي، فيُوهم أنه مرادٌ هنا، فدفعه بقوله: دون اعتبار تراخٍ... إلخ. **قوله**: (**الترتيب في الذكر**): هو أن تقول هذا بعد هذا، ولو تقدم عليه. **قوله**: (**والتدرج... إلخ**): يشير به إلى أن الترتيب له نكتة، وهو والارتقاء

صاوي

لاحظ العطف قبل الإخبار، فصح الإخبار عن ضمير الجمع، وهو لفظ «هي» فإنه عائد على الأقسام.

قوله: (**وهو عدم قبول الانتفاء**): أي وحينئذ فالوجوب صفة سلبية، وكذا الاستحالة، بخلاف الجواز فإنه صفة ثبوتية أي اعتبارية.

قوله: (**لمجرد الترتيب في الذكر**): أي في الواقع، إذ رتبة الجواز التقدم على الاستحالة، إذ هو أشرف منها، والوجوب أشرف منه. **قوله**: (**والتدرج في مدارج الارتقاء**): أي الصعود بذكر ما هو الأولى فالأولى، أي فذكر الوجوب أولًا، لأنه أشرف الثلاثة، ثم ثنى بالاستحالة وقدمها على الجواز، لأن الأولى تقديمها عليه، لكونها ضد الوجوب، والضد أقرب خطورًا بالبال من غيره. وأخر الجواز لكونه مركبًا، ومدلول

بصيلة

....

بخيت

....

ولا بعدية في الزمان.

فإن قلت: تقسيم الحكم العقلي إلى الوجوب والاستحالة والجواز لا يصح أن يكون من تقسيم الكل إلى أجزائه، إذ لا ينحل الحكم العقلي إليها؛ ولا من تقسيم الكلي إلى جزئياته لأنه لا يصح حمله على كل منها، إذ لا شيء منها بحكم عقلي، لما مر من تفسير الحكم بإثبات أمر لأمر أو نفيه عنه.

سباعي

بمعنى واحد، وهو الارتقاء والصعود في درجات الارتقاء الحسي بأن يذكر ما هو الأولى. وقدَّم الوجوب لأنه الأشرف، وأعقبه بالاستحالة لأنها ضده، والضد أقرب خطورًا بالبال عند ذكر ضده، فلم يبق إلا الجواز فأخَّره. ولك أن تقول: قدَّم الواجبَ لشرفِهِ، وأعقبه بالمستحيل لأن معناه بسيط، والجائز معناه مركب، والشأن أن البسيط يُقدَّم على المركَّب فلذا أخر الجائز.

واعلم أن هذه الاقسام تقع موضوعة كما إذا قلت: الوجوب ثابت لمولانا جل وعز، وتقع محمولة كما إذا قلت: المولى واجب الوجود. قوله: (**ولا بعديَّة في الزمان**): معطوف على قوله: دون اعتبار تراخ... إلخ.

قوله: (**إذ لا ينحل... إلخ**): أي وضابطه صحة الانحلال إلى الأجزاء التي تركب منها، كقولنا السكنجبيل خل وعسل. ومعلوم أن الوجوب وما بعده ليس أجزاء للحكم المذكور، وإنما أجزاؤه: المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة، أي وقوعها أو لا وقوعها.

قوله: (**إذ لا شيءَ منها بحكم عقلي**): أي لا يُقال: الوجوب حكم عقلي، الاستحالة حكم عقلي، الجواز حكم عقلي. وحيث كان كذلك، فلا يصح حمله عليها، أي الإخبار به عن كل واحد منها.

صاوي

الاستحالة بسيطًا، والمركب مؤخر عن البسيط، لكون البسيط جزء المركب، والمركب مؤخَّر عن جزئه.

قوله: (**لأنه لا يصح حمله**): أي الإخبار به عن كل منها.

قوله: (**والحاصل**): أي حاصل السؤال الوارد مع زيادة بيان وتوضيح.

بصيلة

....

بخيت

....

والحاصل أنا لا نسلم أنها أقسام للحكم، لأن الحكم إما إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، فيكون كيفيةً وصفةً للنفس كما هو التحقيق؛ وإما إيقاع أو انتزاع فيكون فعلًا من أفعال النفس. وأيامًا كان فهو بسيط، فلا يكون مركبًا حتى يكون من الأول، وليست هذه جزئياته حتى يكون الثاني؛ **قلتُ**: إن في عبارتهم هذه مسامحة، والمراد أن كل ما حكم به العقل ....

سباعي

قوله: (وقوع النسبة): يشير به إلى الإيجاب. وقوله: (أوْ لا وقوعها): للنفي، وكذا في قوله: وإما إيقاع أو انتزاع. قوله: (كيفية): أي وحينئذ فهو من مقولة الكيف. قوله: (الأول): أي تقسيم الكل إلى أجزائه. قوله: (الثاني): أي تقسيم الكلي إلى جزيئاته.

قوله: (في عباراتهم): إشارة إلى التبري منها، وأنه تابع لغيره فيها، فلا اعتراض عليه.

قوله: (مسامحة): أي مجاز. قوله: (والمراد... إلخ): أي وليس المراد أنها أجزاء له ولا جزيئات. وهذا الجواب نحو قول القائل: انحصر حكم الحاكم أو الأمير في البلدة الفلانية، بمعنى أن لا يتعدى تلك البلدة. ومعلوم أن البلدة ليست حكمًا ولاجزءًا له، وكذا قول القائل: انحصرت فكرتي في ذنوبي، بمعنى أنه لا فكر له إلا في ذنوبه. والحاصل أن شروط الحكم ثلاثةٌ: أن تتصور المحكومَ به وعليه والنسبة. ثم تتردد هل هي واقعة أوْ لا، ثم يحكم العقل بعد ذلك بشيءٍ أوْ نفيِهِ، فما حكم

صاوي

قوله: (إما إدراك وقوع النسبة... إلخ): أي وهو المعبَّر عنه بالتصديق.

قوله: (قلت): أي في الجواب عن هذا السؤال. وقوله: (إن في عبارتهم): فيه إشارة إلى أن هذه العبارة للمتقدمين وليست مبتكرة من عنده، أي وحيث كانت لهم فينبغي تأويلها بوجه ينفي عنها ورود السؤال لا ردها من أصلها أدبًا معهم. قوله: (والمراد... إلخ): بيان لتأويلها.

قوله: (أن كل ما حكم به العقل): أي متعلق ما حكم به العقل لا يخرج عن اتصافه بواحد من الثلاثة، وذلك إذا قلت: الله قادر، فالذي حكم به العقل هو ثبوت القدرة لله، وهذا الثبوت ليس

بصيلة

....

بخيت

....

من إثبات أو نفي لا يخرج عن اتصافه بواحد من هذه الثلاثة، فلما كان لا يخرج عن اتصافه بها، جعلوها أقسامًا له تجوزًا.

(فافهم) أي اعرف هذه الأقسام الثلاثة حق معرفتها، لأن معرفتها مدارُ الإيمان بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام. **(مُنحت)** أي أعطيت، أي أعطاك الله تعالى **(لذة)** أي حلاوة

سباعي

به العقلُ لا يخلو عن هذه الثلاثة، كالتحيز للجرم، فالتحيز لا يخلو من الحكم عليه بالوجوب أو الاستحالة أو الجواز، فجعلوا ما هو صفة لنفس المحكوم به أقسامًا للحكم مجازًا، أي بالحذف، أي أقسامُ وصفِ متعلَّقِ الحكم ثلاثةٌ.

قوله: **(أي اعرف... إلخ)**: يشير به إلى أن المفعول محذوف.

قوله: **(حق معرفتها)**: جوابٌ عمّا يُقال: لا فائدة لأمرك بالفهم بعد ذكرها وعدها. والمرادُ تكرارها بمعرفة أدلتها ليأنس القلب بها، حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة أصلًا مما هو ضروريٌّ على كلِّ عاقلٍ يريدُ الفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قال إمام الحرمين وجماعةٌ: إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس الحكم العقلي، فمَن لم يعرفها فليس بعاقل. والمراد يعرفها إجمالًا، وتقدمت الإشارة إليه.

قوله: **(مُنحت)**: بالبناء للمجهول.

صاوي

واحدًا من الثلاثة، وإنما الذي منها وصف هذا الثبوت وهو الوجوب، وكذا الباقي. **قوله: (من إثبات أو نفي)**: أي إثبات شيء لشيء، أو نفي شيء عن شيء.

قوله: **(لا يخرج عن اتصافه بواحد... إلخ)**: أي لأنه إما أن لا يقبل الانتفاء فهو الوجوب، أو لا يقبل الثبوت فهو المستحيل، أو يقبلهما فهو الجواز ولا رابع لها.

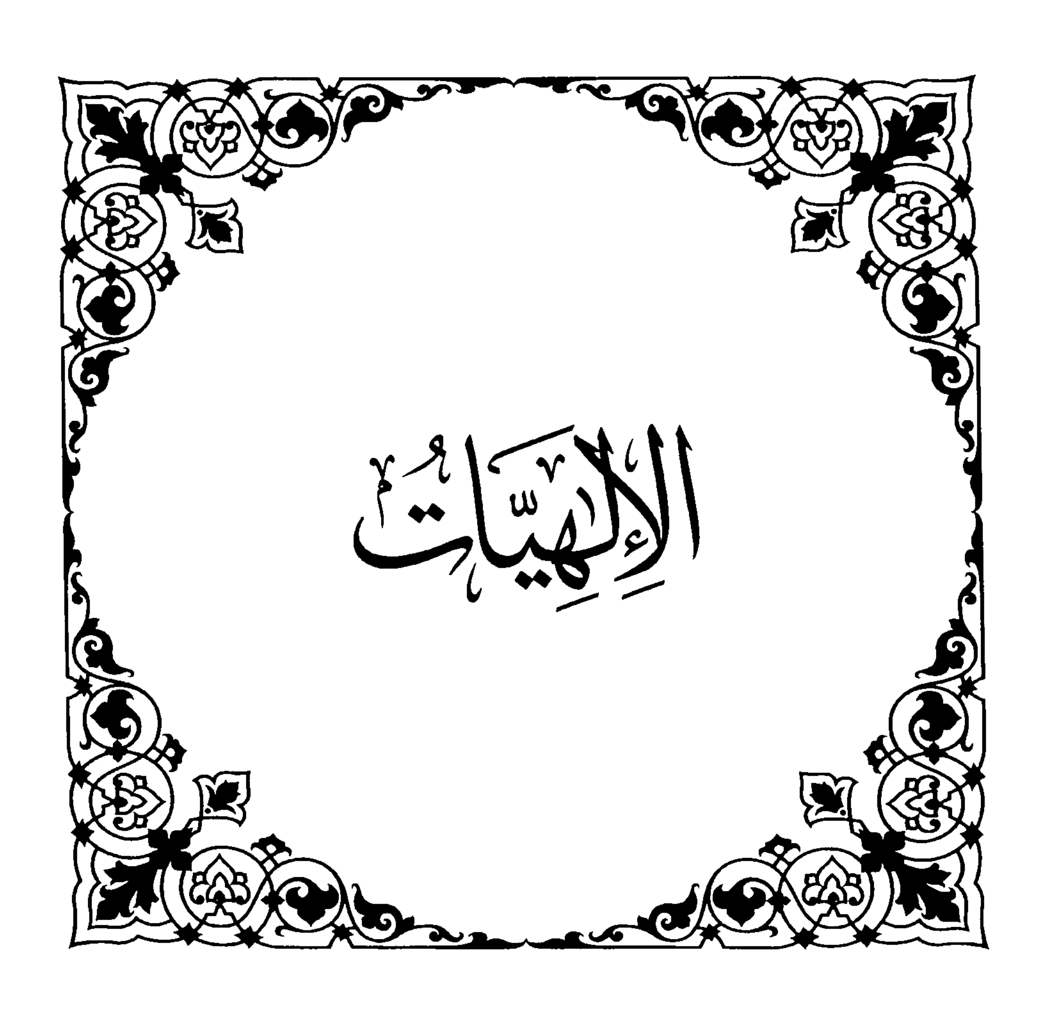
قوله: **(حق معرفتها)**: دفع به ما يرد عليه من أنه لا فائدة في قولك: فافهم هذه الأقسام الثلاثة

بصيلة

....

بخيت

....


الإلهيّات



(الأفهام) -بفتح الهمزة- جمع فهم، وهو الإدراك، أي العلم والمعرفة، فإن من أُعطي لذة العلوم والمعارف، فقد أُعطي خيري الدنيا والآخرة.

(وواجب شرعًا) أي وجوب شرع، فحُذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه، فهو منصوب على أنه مفعول مطلق، أي وجوبًا مستفادًا من الشرع، أي الشارع، يعني أنه

سباعي

قوله: (وواجب): الوجوب **لغةً**: السقوط. ومنه وجبت الشمس: إذا سقطت للغروب، ومنه ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي سقطت. **وشرعًا**: اقتضاء الفعل غير كف بحيث ينتهض تركه في جميع أوقاته سببًا للعقاب. والواجب واللازم والفرض بمعنى واحد. **والواجب الشرعي** هو المُثاب على فعله، والمعاقب على تركه. **والواجب العقلي** هو ما لا يُتصَور في العقل عدمه. والكلام الآن في الواجب الشرعي.

قوله: (شرعًا): أي إنه لا تكليف بالأحكام الشرعية إلا بعد الشرع، أي البعثة كما هو منقول عن الأشاعرة وجمعٍ من غيرهم، وبه صرَّح إمام الحرمين حيث قال: إنا لا نتعبد أصلًا وفرعًا إلا بعد البعثةِ، وأهل الفترة لا يُعذبون. **وقيل**: إنه لا حاجة إلى التقييد به، وإن ارتكبه إمام الحرمين في

صاوي

بعد ذكرها وعدها. **قوله: (بفتح الهمزة)**: احترز به عن كسرها، إذ معناه التفهم وليس مرادًا هنا.

قوله: (وواجب): حسن أنه خبر مقدم، ومعرفة مبتدأ مؤخر. ويصح إعرابه مبتدأ و«معرفة» فاعل سد مسد الخبر، بناءً على مذهب من لا يشترط اعتماد الوصف.

قوله: (مُقامه): بضم الميم، لأنه من أقام الرباعي. وأما إن كان مصدر الثلاثي فيُقال بفتح الميم، يقال: قام زيد مَقام عمرو. **قوله: (على أنه مفعول مطلق)**: ويصح أن يكون منصوبًا على التمييز، أي من جهة الشرع، ولا يصح نصبه على نزع الخافض؛ لأنه سماعي. **قوله: (أي الشارع)**: أشار بذلك إلى أنه من باب: زيد عدل. والمراد بالشارع الله حقيقة، والنبي مجازًا.

بصيلة

....

بخيت

....

يجب وجوبًا شرعيًّا، خلافًا للمعتزلة القائلين إن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل.

سباعي

«الإرشاد» لأن جميع الأحكام التكليفية عندنا لا تثبتُ إلا به. ورُدَّ بأنه تصريح بمحل النزاع في مقام البيان والرد على الخصوم.

قوله: (**خلافًا للمعتزلة... إلخ**): وحجتهم أن المعرفة لدفع الضرر المظنُون، وهو خوف العقاب في الآخرة، وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفِرَق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك الأنفس وتلف الأموال، وكل ما يدفع الضرر المظنون بل والمشكوك واجب عقلًا، لأن العقل السليم عندهم يدرك الحسَن لذاته، ومن جملته أن يعرف أن للعالم صانعًا حكيمًا، وأنه حيٌّ عليمٌ إلى آخر الصفات. وردُّ مذهبهم بمنع ظن الخوف في الأغلب، إذ لا يلزم من الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر، ولا بالصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب، ولأن الضرر المظنون إنما يصل إلى البعض، وعلى تقدير الوصول لا رُجحان لجانب الصدق.

واعتُرض على مذهب أهل السنة بأن وجوب المعرفة فرع إمكان إيجابها، وهو ممنوع، لأنه إن كان على العارف كان تكليفًا بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان على غيره كان تكليفًا للغافل

صاوي

قوله: (**خلافًا للمعتزلة... إلخ**): أي وهم في ذلك فرقتان: **فرقة تقول**: معرفة الله واجبة بالعقل، والرسل مؤكدة للعقل. وهؤلاء فساق؛ **وفرقة تقول**: لا يُحتاج للرسل، فإرسالهم عبث. وهؤلاء كفار.

بصيلة

(**وهم في ذلك فرقتان... إلخ**): حاصل ما قيل: إنه لا تكليف بالأحكام الشرعية إلا بعد الشرع -أي البعثة- وهو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم. وبه صرح إمام الحرمين حيث قال: إنا لا نتعبد أصلًا ولا فرعًا إلا بعد البعثة. وقالت المعتزلة: إن المعرفة بالعقل... إلخ ما ذكر المحشي، أي لأن العقل عندهم يدرك الحسن والقبيح لذاته من غير احتياج إلى الشرع، لأنهم حكَّموا

بخيت

قوله: (**خلافًا للمعتزلة**): هو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين. والمعرفة واجبة بإجماع الأمة، وإنما الخلاف في طريق وجوبها: فعندنا الشرع، وعندهم العقل.

والمراد بالمعرفة هنا: التصديق بوجوده تعالى واتصافه بصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية.

....

سباعي

وهو باطل. وأجيب عنه بأن إمكان إيجابها ضروريٌ، والسندُ مدفوعٌ بأن الغافل مَنْ لم يبلغه الخطاب، أو بلغَه ولم يفهمه، لا من لم يكن عارفًا بما كُلِّفَ بمعرفته، وتحقيقه أن المكلَّف بمعرفة أن للعالم صانعًا قديمًا متصفًا بالعلمِ والقدرةِ مثلًا يكون عارفًا بمفهومات هذه الألفاظ، مكلفًا بتحصيل هذا التصديق، وتُصوَّر له المفهومات بحسب الطاقة البشرية، والمراد بالمفهومات جزئيات هذه الكليات.

صاوي

....

بصيلة

العقل في الأفعال قبل البعثة لما في العقل من مصلحة أو من مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله، أي يدرك العقل ذلك بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وإنما جاء الشرع مؤكِّدًا لما أدرك العقل، وباستعانة الشرع فيما خفي على العقل، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال مثلًا.

بخيت

والمراد بالواجب هنا: ما يُعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع، ويُثاب محصله الثواب المذكور في لسانه. وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم.

والنزاع في أنه هل يثبت من طريق العقل الوجوب بهذا المعنى؟

فذهب الأشاعرة إلى أنه لم يثبت من طريق العقل، فإن علم مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما لا يهتدي إليه العقل بمقدماته، بل لا بد فيه من مخبر صادق وهو النبي، فإن علم الأمور الحسية كالجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لا يمكن أن يُكتسب من طريق النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية، بل لا بد في اكتسابه من الحس أو الإخبار الذي يفيد العلم بها كما هو ظاهر، وإذا لم يعلم المترتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل، فكيف يعلم ترتب ما ذُكر على شيء من طريقه؟! وحيث لم يعلم ما ذُكر بطريق الحس أيضًا فلا سبيل لعلمه إلا الإخبار من الصادق.

نعم إذا فُسر الواجب بالكمال الذي يُمدح محصله ويُذم تاركه، كانت المعرفة واجبًا عقلًا، لأن معرفة الحقائق على الوجه الحق في الواقع على قدر الطاقة البشرية واجبة عقلًا، أي كمال يُمدح محصله ويُذم تاركه. وكما أن الواقف على الحقائق المتبصر بنور المعرفة منعم بعمله، فإن الجاهل معذب

(على المكلف) من الثقلين الإنس...

سباعي

قوله: (المكلَّف): من التكليف، وهو بيانٌ لشرط وجوب المعرفة الآتية.

قوله: (من الثقلين): أخرج الملائكة، لأن معرفتهم بأحكام الألوهية ضرورية في حقهم، فلا يُكلَّفون بها، ولو قلنا بخطابهم بأحكام شريعتنا، لأنه لا تكليف إلا بفعل اختياري، وبعد تعليم آدم الأسماء للملائكة لم يبق منهم من يجهل صفاته عز وجل كما يقع لعوام الجن والإنس، بل كلهم علماء بالله تعالى، ولذلك قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [آل عمران: ١٨] ثم قال في حق الناس: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، فلم يطلق الأمر كما أطلقه في الملائكة. وسُموا ثقلين لأنهم ثقلوا بالتكليف، وقيل: لأنهم ثقلوا الأرض، وعليه فالجن على وجهها إلا أننا لم نرهم. وثقلان تثنيةُ ثَقَل، وهو على الأول اسم مفعول، وعلى الثاني اسم فاعل.

(قوله: الإنس): دخل فيه يأجوج ومأجوج -بالهمز وعدمه فيهما- وهما أولاد يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام، وهما من ذرية آدم عليه الصلاة والسلام بلا خلاف، لكن اختلفوا، فقيل:

صاوي

قوله: (من الثقلين): سُمُّوا بذلك لكونهم يثقلون بالتكاليف، أو مثقلون الأرض، فهو اسم مفعول أو اسم فاعل. **قوله: (الأنس والجن)**: أي خاصة. وأما الملائكة فليسوا مكلفين بالمعرفة، إذ

بصيلة

(فهو اسم مفعول أو... إلخ): لم يذكر مرجع الضمير، ولو قال بعد قوله: «أو مثقلون الأرض»: والثقلان تثنية ثقل، وهو على الأول اسم مفعول، وعلى الثاني اسم فاعل، لكان واضحًا وذاكرًا لمرجع الضمير.

بخيت

بجهله. وذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته، بل قد وقع ذلك لكثير، كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم. وكذلك سائر الأخلاق يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح صاحبه، أو نقص يذم صاحبه، وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية والنفسية والروحية، بل وجوب معرفة ما فيه الصلاح والفساد ليحصِّل الأول ويجتنِب الثاني مما جُبل عليه نوع الإنسان وفُطر عليه. وسيأتي دليل المعتزلة ورده فيما بعد.

والجن..

سباعي

هما من ولد يافث بن نوح كما مر. وقيل: هما جيل من الترك. وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الديلم. وقيل: من آدم لكن من غير حواء، لأن آدم نام فاحتلم، فامتزجت نطفته بالتراب، فلما انتبه ندم على ذلك الماء الذي خرج منه، فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج. اهـ. قال شيخ الإسلام الأنصاري: وهم كفارٌ، لأن النبي عليه الصلاة والسلام مرَّ عليهم ودعاهم للإيمان فلم يجيبوا. وخرَّج بعضهم أن الصحيح أنه لم يُرسَل لهم، وأنهم من ذرية آدم. وروى الطبراني أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «يأجوج لها أربعمئة أمير، ولا يموت أحدهم حتى ينظر ألف فارس من ولده». وانظر على الصحيح من أنه لم يرسل لهم في أنهم من أهل النار، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. ولم يثبت في طول عمرهم حديث. انظر الشبرخيتي.

قوله: (والجن): اعلم أن نبينا عليه الصلاة والسلام بُعث لهم على ما حكى عليه الإجماع السبكي خلافًا لمن وَهِمَ فيه، ولم يرسل إليهم أحدٌ من باقي الرسل، كما أنه لم يكن منهم رسلٌ، ولا يرد عليه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠]، لاحتمال أن يكونوا آمنوا به تطوعًا منهم.

صاوي

هي ضرورية في حقهم كالنفس.

بصيلة

(كالنفس): يعني أن المعرفة ضرورية لهم، وملازمة لهم، كلزوم النفس للحيوان، فهي طبيعة لهم، لا مشقة عليهم فيها.

تتمة: من الإنس يأجوج ومأجوج -بالهمز وعدمه فيهما- وهما أولاد يافث بن نوح عليه السلام، وهما من ذرية آدم عليه الصلاة والسلام بلا خلاف، لكن اختلفوا: فقيل: هما من ولد يافث بن نوح كما مر. وقيل: هما جيل من الترك. وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الدَّيلم. وقيل: من آدم من غير حواء، لأن آدم نام فاحتلم، فامتزجت نطفته بالتراب، فلما انتبه ندم على ذلك الماء الذي

بخيت

....

والتكليف: إلزام ما فيه كلفة. وقيل: طلب ما فيه كلفة. فلا تكليف بالمندوب والمكروه على الأول الصحيح، بخلاف الثاني، ولا تكليف بالمباح اتفاقًا. والمكلف: البالغ العاقل.........

سباعي

قوله: (إلزام ما فيه كُلْفة) أعمُّ من أن يكون لازمًا أو غيره، فإن كان طلب فعل لازم فهو الواجب، وإن كان غير لازم فهو المندوب، وإن كان طلب ترك لازم فهو الحرام، وإلا فهو المكروه، وكذا ما بعده. والصبي وإن كان مطلوبًا بالطلب لا يقال عنه مكلَّف عليهما.

قوله: (ولا تكليف بالمباح) أي من حيثُ ذاتُه. وأما من حيثُ اعتقادُه فهو واجب.

قوله: (البالغ) أي خلافًا للحنفية، حيث قالوا بتكليف الصبي العاقل بالإيمان، وكذا بتكليف

صاوي

قوله: (إلزام ما فيه كلفة): أي فعلًا كالواجب، أو تركًا كالحرام. **قوله: (طلب ما فيه كلفة)**: أي فعلًا أو تركًا، جازمًا أولا. **قوله: (فلا تكليف بالمندوب والمكروه)**: أي وإن كانا مطلوبين.

قوله: (على الأول الصحيح): أي وعليه فالصبي غير مكلف. **قوله: (بخلاف الثاني)**: أي وهو طلب ما فيه كلفة، فالمندوب والمكروه مكلَّف بهما. وعليه فالصبي مكلف. وقوله في تعريف المكلف: «البالغ العاقل» إما على القول الأول، أو تعريف للمكلف الكامل.

قوله: (والمكلف البالغ العاقل): هذا تعريف للمكلف من الأنس. وأما الجن فهم مكلفون من حين الخلقة. **قوله: (البالغ)**: أي وأما الصبي فليس مكلفًا. **إن قلت**: إن ردة الصبي وإسلامه

بصيلة

خرج منه، فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج. قال شيخ الإسلام الأنصاري: هم كفار، لأن النبي مر عليهم ودعاهم للإيمان، فلم يجيبوا. وقال بعضهم: الصحيح أنه لم يُرسل لهم. وروى الطبراني أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «يأجوج لها أربعمئة أمير، ولا يموت أحدهم حتى ينظر ألف فارس من ولده». وانظر على الصحيح من أنه لم يرسل إليهم في أنهم من أهل النار، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. ولم يثبت في طول عمرهم حديث. انظر الشبرخيتي. اهـ. شيخ مشايخنا السباعي.

بخيت

....

الذي بلغته الدعوة..

سباعي

البالغ الذي لم تبلغه الدعوة ونشأ بشاهق جبل لوجود العقل، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر، وإن لم يعتقد واحدًا منهما كان من أهل النار، وبوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل. وأما الفروع كالصلاة ونحوها فمعذور فيها حتى تقوم عليه الحُجَّة. وهذا مرويٌّ عن أبي حنيفة ومشايخ أهل السنة من مذهبه.

وشمل قوله: «والمكلَّف البالغ... إلخ» العوام والعبيد والنساء والخدم، فهم مكلَّفون بمعرفة العقائد عن الأدلة متى كان فيهم أهلية فهمها وإلا كفاهم التقليد. قال ابن التلمساني في «حاشية الشفاء»: وضابط العوام: قوم إذا اجتمعوا غلبوا، وإذا تفرقوا لم تُعرف أعيانُهُم. ونُقِل عن البيهقي أن الأحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الإسلام غير مقيدة بالبلوغ ولا متوقفة عليه، بل كانت متعلقة بالموجود القادر بالغًا كان أو غيره، وإنما قُيدت به بعد الهجرة. بل قال السبكي وجماعة من شُرَّاح مسلم: إنما تعلقت بالبلوغ بعد أُحد.

قوله: (الذي بلغته الدعوة): أي على الأصح. ومقابله قول الحنفية وقد علمته. فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب عليه ما ذُكر ولا يُعذَّب ويدخل الجنة لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين ﴿حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥].

قال الحافظ في «الإصابة»: ورد من عدة طرق في حق الشيخ الهَرِم، ومن مات في الفترة،

صاوي

معتبران عند المالكية، فما معنى اشتراط البلوغ؟ أجيب بأن اعتبار ردته وإسلامه بالنظر لإجراء الأحكام الدنيوية عليه، كتغسيله وتكفينه والصلاة عليه وإرثه ونحو ذلك.

قوله: (الذي بلغته الدعوة): أي وأما من لم تبلغه الدعوة فليس مكلفًا. ويؤخذ منه أن أهل الفترة ناجون ولو غيروا وبدلوا، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾. وما ورد من تعذيب بعض أهل الفترة كحاتم الطائي وامرئ القيس، فإما رواية آحاد، وهي لا تعارض الدليل القطعي. وعلى تسليم أنه ليس رواية آحاد فتعذيبهم لحكمة يعلمها الله تعالى.

بصيلة

....

بخيت

....

(معرفة الله العلي) بالمنزلة. والمعرفة والعلم بمعنىٰ واحد علىٰ الصحيح، وهو الإدراك............

سباعي

ومن وُلد أكمه أعمىٰ أصمّ، ومن وُلد مجنونًا، ومن طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ، ونحو ذلك أن كلًّا منهم يدلي بحجة ويقول: لو عقلتُ أو ذكرتُ لآمنتُ، فترفع لهم نارٌ، ويُقال: ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه بردًا وسلامًا، ومَن امتنع أُدخِلها كَرْهًا. اهـ. وقوله: «ترفع لهم نارٌ» الصحيح خِلافه، وأنهم ناجون. وأيضًا هو مبنيٌ علىٰ أنهم مكلَّفون في الآخرة، والحق أن الآخرة لا تكليف فيها. وأما أهل الأعراف فهم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيمكثون بين الجنة والنار مدة يعلمها الله تعالىٰ، ثم يؤمرون بالسجود تحت العرش فيسجدون سجدة تحته فيدخلون بها الجنة. تقرير.

(قوله: العلي): أي المنزَّة عن النقائص، المتصف بالكمالات.

قوله: (وهو الإدراك): هذا أحسن ما قيل في تعريف العلم، وتقدم لك تعريف السعد وغيره.

صاوي

ومن جملة أهل الفترة أبواه ﷺ، علىٰ أنه ورد إحياء أبويه وإيمانهما به ﷺ كما قال الحافظ الدمشقي:

حبا الله النبي مزيد فضل ... علىٰ فضل وكان به رؤوفا
فأحيا أمه وكذا أباه ... لإيمان به فضلًا منيفا
فسلم فالقديم بذا قدير ... وإن كان الحديث به ضعيفا

قوله: (العلي بالمنزلة): أي علوًا معنويًا، وهو التنزه عن النقائص والاتصاف بالكمالات، لا حسيًّا لاستحالته في حقه تعالىٰ. والمراد بالمنزلة: المرتبة المعنوية.

قوله: (بمعنى واحد): أي وعليه فعدم اتصافه تعالىٰ بالمعرفة إما لعدم ورودها أو لإيهامها سبق الجهل. وقوله: (على الصحيح): مقابله أن المعرفة أخص من العلم، لتعلقها بالبسائط والجزئيات، وتعلقه بالبسائط والمركبات والجزئيات والكليات. وعليه فعدم اتصافه تعالىٰ بالمعرفة ظاهر لقصورها.قوله: (وهو الإدراك): جنس يشمل الجازم وغيره.

بصيلة

(حبا الله النبي): أي أعطىٰ. (رؤوفًا): الرأفة شدة الرحمة.

بخيت

....

الجازم المطابق للواقع لموجِب. فشمل الضروري والنظري. وخرج بقيد «الجازم» الظن، وبـ«المطابق» الاعتقاد الفاسد، كاعتقاد الفلسفي قدم العالم، ....

سباعي

قوله: (الظن): أي وإن كان يُسمىٰ تصديقًا عند المناطقة، فلا يُقال له علم.

صاوي

وقوله: (الجازم): فصل مخرج لغير الجازم كالظن والشك والوهم. **قوله: (المطابق للواقع)**: أي المطابق متعلَّقه وهو النسبة، والمعنىٰ مطابقة النسبة لما في الواقع، وليس المراد أن الجزم هو المطابق. **قوله: (فشمل الضروري والنظري... إلخ)**: أي يشمل قولُه: «لموجب» العلمَ الضروري، وهو ما كان بالوجدانيات والحواس، والنظري وهو ما كان عن دليل، فمعرفة الله تعالىٰ تكون ضرورية لأهل الكشف والبصيرة النيرة، ونظرية لأهل الدليل. **قوله: (الظن)**: أي وأولىٰ الشك والوهم. **قوله: (الاعتقاد الفاسد)**: أي وهو المسمَّىٰ بالجهل المركب.

بصيلة

(مطابقة النسبة لما في الواقع): أي النسبة الخارجية الثابتة في نفس الأمر، أي المتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فثبوت القيام لزيد مثلًا من حيثُ فهمُه من «زيد قائم» الذي هو نفس الكلام نسبة كلامية، ومن حيثُ إنه متحقق في نفس الأمر يُقال له: نسبة خارجية، فالحكم هو النسبة الكلامية المطابقة للنسبة الخارجية، فالنسبة الكلامية يُقال لها مطابِقة – بالكسر – والخارجية يُقال لها مطابَقة بالفتح.

قول الأستاذ الشارح: (كاعتقاد الفلسفي... إلخ): نسبة إلىٰ الفلسفة التي هي العلوم الحكمية، وهي مشتقة من «فيلاسوف» مركب إضافي، وفيلا معناه باليونانية: محب، وسوف معناه: الحكمة، فـ«فيلاسوف» معناه إذًا محب الحكمة، أي وكاعتقاد النصراني أن الله ثالث آلهة ثلاثة: الأب، والابن وهو عيسىٰ، وثالثهما الأم وهي مريم، واعتقدوا أن عبادتهم توصل إلىٰ الله، وعبروا عنهم بثلاثة أقانيم، والأُقنوم –بضم الهمزة– معناه في اللغة اليونانية: الأصل، أي إن هذه الثلاثة أصل لوجود العالم لحدوثه عنها، أقنوم الوجود، ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم، ويعبرون عنه بالابن والكلمة، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس الإله الواحد، فيجمعون بين نقيضين: وحدة وكثرة. وقالوا: اتحد اللاهوت

بخيت

....

وبقوله «لموجِب» -بكسر الجيم- أي مقتض من دليل أو حس أو وجدان، الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد سنية صلاة العيدين. والذي يكفي في المعرفة الدليل الجُملي اتفاقًا،...........

سباعي

قوله: (من دليل... إلخ): أو من خبر متواتر، وكذا سماعك من الصادق المصدوق يُقال له علم. **قوله: (الاعتقاد الصحيح)**: فاعل بفعل محذوف تقديره: وخرج بقوله لموجب... إلخ الاعتقادُ... إلخ، وهذه المخرجات لا يُقال لها علم.

قوله: (كاعتقاد سنيَّة صلاة العيدين): أي لأنه ليس مطابقًا، لأن بعض المذاهب يرئ وجوبها، وأما طلبها فهو علم. **قوله: (والذي يكفي... إلخ)**: أي وبه يخرج المكلَّف من عهدة التقليد المختلف في صحة إيمان صاحبه. **قوله: (الجُمَلي)**: بضم الجيم وفتح الميم وسكونها.

صاوي

قوله: (أو حس): أي ظاهر بإحدىٰ الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، واللمس، والذوق. **قوله: (أو وجدان)**: أي وهو الحس الباطني، كإدراك الجوع والشبع والحب والبغض.

قوله: (كاعتقاد سنية صلاة العيدين): أي مجردًا عن دليل، وإلا فهو معرفة. وأما اعتقاد مشروعيتها وطلبها فهو ضروري، لتواتره بين العام والخاص.

بصيلة

-أي الله- بالناسوت -أي جسد عيسىٰ- فالاتحاد بحسب زعمهم الممازجة، كممازجة النار للفحم، فالجمرة ليست نارًا خالصة ولا فحمًا، وهو موافق لقولهم: إن الله نزل من السماء وتجسد من روح القدس، وصار إنسانًا. ولما نطقوا بالتثليث قال لهم المسلمون: من خلقكم؟ قالوا: الله. قالوا لهم: فلم عبدتم غيره وجعلتم معه إلهين؟ قالوا: بل هو إله واحد، لكنه حل في جسد المسيح، إذ كان في بطن أمه، فقالوا لهم: هل كان المسيح يأكل الطعام، أي كأمه؟ فقالوا: نعم. فأنزل الله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١ - ٢] أي لا جوف له، فلا يفتقر إلى الطعام، والذي يفتقر إلى الطعام لا يكون إلهًا، قبحهم الله لا عقل لهم، ولا تمييز عندهم، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: ٧].

قول الشارح: (الجُمَلي): بضم الجيم وفتح الميم وسكونها.

بخيت

....

وهو المعجوز عن تفصيله أو حلِّ الشبه عنه، ....

سباعي

قوله: (**المعجوز عن تفصيله**): المراد بالتفصيل التركيب، ولو عبر به لكان أوضح، أي المعجوز عن تركيبه من مقدمتين، أو من مقدم وتالٍ. فإن كان يعجز عن التركيب أو عن التفصيل فهو دليل جُملي. ويقال فيه أيضًا التفصيلي، كأن تقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، ينتج العالم حادث. ثم تقول: العالم حادثٌ، وكل حادث لا بد له من محدِث، ينتج العالم له محدث، وهكذا إن كنت تدري القياس الاستثنائي.

(**قوله: أو حل**): أي بأن يقدر على تركيبه ويعجز عن حل شبهه، أو يعجز عنهما معًا. والشُبَه جمع شبهة، وهي التي تظهر أنها دليل عند مدَّعِيها وليست بدليل في الواقع.

خاتمة: نقل بعض العارفين أن سبب مشروعية جميع التكاليف هو الأُكْلَةُ التي أكلها أبونا آدم ﷺ من الشجرة، وكانت جميع التكاليف في مقابلتها كفَّارة لها وتطهيرًا لمحلها، وأن ثمرة جميع التكاليف التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام يرجع نفعها إليها وإلى الرسل لا إلى الله عز

صاوي

....

بصيلة

وقوله: (**المعجوز عن تفصيله**): أي تركيبه من مقدمتين، كأن يُقال: العالم متغير، وكل متغير حادث، ينتج العالم حادث. ثم تقول: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، ينتج العالم لابد له من محدث، وهكذا. وقوله: (**أو حَلِّ شبهه**): أي إزالتها.

خاتمة: نقل بعض العارفين أن سبب مشروعية جميع التكاليف هو الأكلة التي أكلها آدم ﷺ من الشجرة. وكانت جميع التكاليف في مقابلتها كفارة لها وتطهيرًا لمحلها، وأن ثمرة جميع التكاليف التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام، يرجع نفعها إليها وإلى الرسل، لا إلى الله، لأنه سبحانه غني عن العالمين. وذلك لأنها كفارة لما نرتكبه من المخالفات، فما من فعل منهي عنه إلا ويقابله أمر مأمور به يكون كفارة له. اهـ. شيخنا سباعي.

بخيت

....

....

سباعي

وجل، لأنه سبحانه وتعالى غنيٌّ عن العالمين، وذلك لأنها كفَّارة لما نرتكبه من المخالفات، فما من فعل منهي عنه إلا ويقابله أمر مأمور به يكون كفارة له. اهـ.

ثم إن أهل الورع والتقوى جعلوا المقصود من التكليف تخلية الباطن عن الرذائل، وتحليته بمكارم الأخلاق، نظرًا إلى قوله ﷺ: «إنما بُعثت لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاقِ» فجعلوا جانب الإيمان أصلًا في نظرهم، وجعلوا الإسلام وسيلة إلى تكميل الإيمان. فالمقصود من التكليف عندهم دخول نور العبادات في القلب حتى يتحلى بمكارم الأخلاق، ويفوز بتصحيح النيّات، كما ذكر ﷺ بقوله: «إنما الأعمال بالنيات».

وهؤلاء جعلوا المباني الخمسة وسائر أبواب الفقه مقدمة للواجب. والواجب عندهم أصالةً عمل القلب وتعمير البواطن. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩]. وأما العارفون من المحققين فقالوا: إن المقصود من العلوم الظاهرة تعمير الباطن. وغايةُ تعمير الباطن التحقق بالعلوم الربَّانية والمعارف السُّبحَانية، وتخلية القلب لعلوم المشاهدة، لأن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الجنَّ والإنس إلا لمعرفته. والمعرفة هي علم المشاهدة والمكاشفة، فيكون الواجب على المكلَّف حقيقةً هو العلم، وما عداه واجبٌ ولكنه وسيلة إليه. وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢] إشارة إلى ذلك، وهو المراد بحلاوة الإيمان في قوله: ﷺ «ثلاثٌ مَن كُنَّ فيه وجدَ حلاوةَ الإيمانِ: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحبَّ المرءَ لا يحبُّه إلا الله، وأن يكره أن يعودَ في الكفرِ كما يكره أن يُقذفَ في النار» وهو المراد بنور القلب، عمَّر الله قلبي وإياك بنور الإيمان.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

كأن يعرف وجوده تعالى بكونه خالقًا للعالم. وأما التفصيلي وهو المقدور فيه على ما ذُكر فلا يجب عينًا، بل وجوبًا كفائيًّا لصون الدين بدفع الخصوم. وأما التقليد وهو الأخذ بقول الغير من غير حجة -أي الاعتقاد الجازم المتمسك فيه بمجرد قول الغير-........

سباعي

قوله: (على ما ذكر): أي من تركيب الدليل ودفع الشُّبَه عنه.

قوله: (وأما التقليد... إلخ): أي وهو خارج عن تعريف العلم، لأنه عرَّفه بأنه الاعتقاد الجازم من غير حُجَّة، والجملة مستأنفة واقعة في جواب سؤال مقدَّر، تقديره: أما المعرفة فقد عرفنا أنها واجبة، وما الحكم في إيمان المقلِّد الذي لم يعرف؟ فأجاب بقوله: وأما التقليد... إلخ.

قوله: (وهو الأخذ بقول الغير): أي بأن أخبره وأخذ بقوله حيث بقي بلا نظر واستدلال، ولم يخالط المسلمين، ولم يكن من أهل قراهم وصحاريهم، ولم يتفكر في خلق السماوات والأرض، ولا في نفسه إلى أن أخبره ذلك الغير وهو في شاهق جبل مثلًا بما يلزمه اعتقاده، وصدَّقه بمجرد إخباره

صاوي

قوله: (كأن يعرف وجوده تعالى): أي وباقي صفاته. قوله: (على ما ذُكر): وهو تفصيله وحل شبهه. قوله: (لصون الدين): علة لكونه واجبًا كفائيًّا. قوله: (بدفع الخصوم): متعلق بقوله: «صون الدين» والمراد بالدفع الرد والإبطال.

قوله: (وأما التقليد): جواب عن سؤال مقدر حاصله: قد ذكرت المعرفة وما يتعلق بها، فهل يُكتفى بالتقليد أو لا؟ فأجاب بما ذكر.

قوله: (بقول الغير): أي وهو غير معصوم. وأما سماع المعصوم في حال حياته فلا يسمى تقليدًا، بل هو معرفة وتحقيق، فيفيد العلم الضروري.

قوله: (أي الاعتقاد الجازم): أي بحيث لو رجع مقلده لا يرجع.

بصيلة

(حاصله قد ذكرت المعرفة... إلخ): قال الجراحي: تقديره: أما الدليل الذي يجب على المكلف عينًا فقد تقدم وعلمناه، والذي يجب كفائيًّا كذلك، فما التقليد؟ وهل يكفي أم لا؟ فأجاب بما ذكر. اهـ.

بخيت

....

....

سباعي

من غير تفكر وتدبر.

والمراد بالقول: ما يعم الفعل والتقرير أيضًا، وهذا أحد إطلاقات القول. وأما الأخذ بظاهره -أي ظاهر هذا الأخذ- وإخراج الأخذ بالفعل والتقرير من التعريف فغير مرضي، نعم يرد عليه أخذ العامي بقول المفتي، فإنه أخْذٌ بقول الغير لكنه بدليل جُلي، ونظمه هذا: أفتاني به المفتي، وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله تعالىٰ في حقي، ينتج هذا حكم الله تعالىٰ في حقي. والصغرىٰ ضرورية، والكبري إجماعية، فلا يُسمىٰ تقليدًا مع أنه تقليد. والاعتذار بأنه لا مشاحة في التسمية.

نعم قال بعضهم: إن هذا تعريف للتقليد اللغوي. وأما التقليد في الاصطلاح فقد حدَّه ابن عرفة في شامله بأنه اعتقادٌ جازم بقول غير معصوم، فلا يخرج عمل العامي السابق بقول المفتي، لأنه عمل بقول غير معصوم. وأورد عليه أيضًا أنه فاسد العكس، لأنه لا يدخل فيه الاعتقاد الجازم بقول المعصوم: إن الله تعالىٰ موجود مثلًا، أو إنه رسول مثلًا مما لا يثبت من مسائل الاعتقاد بالدليل السمعي. وأجيب بأن المراد بقول «غير معصوم» من حيثُ إنه غير معصوم، ولا شك أن قبول قوله من هذه الحيثية تقليد، وفيه بشاعة لا تخفىٰ. والأولىٰ أنه تعريف بالأخص، وقد جوَّزه الأقدمون.

وقيل: التقليد قبول قول الغير وهو لا يعلم من أين أخذه، بأن يصدقه تحسينًا للظن من غير تفكر في خلق السماوات والأرض. فالأخذ بقوله عليه الصلاة والسلام تقليد علىٰ الأول، وبه صرَّح إمام الحرمين في «الورقات». وصرَّح في «البرهان» بما عرف به شارحنا وهو التحقيق، فقال: وذهب بعضهم إلىٰ أن التقليد قبول قول القائل بلا حجة، ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبي ﷺ تقليدًا، فإنه حجة في نفسه. وأمّا علىٰ الثاني فعلىٰ القول بجواز اجتهاده عليه الصلاة

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

فقد اختُلف فيه،..

سباعي

والسلام في الأحكام يجوز أن يُسمَّىٰ قبول قوله تقليدًا.

وعلىٰ منع ذلك في حقه عليه الصلاة والسلام وأنه إنما يقولها عن وحي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، فلا يُسمَّىٰ قبول قوله عليه الصلاة والسلام تقليدًا. والصحيح جواز اجتهاده ﷺ ووقوعه، ولا يكون إلا صوابًا. والآية محمولة علىٰ القرآن، أي وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوىٰ، ما القرآن إلا وحيٌ يوحىٰ. وإذا علمت التحقيق من أن التقليد هو الأخذ بقول غير معصوم من غير حجة كما هو مراد الشارح بالغير، فالأخذ بقوله عليه الصلاة والسلام مطلقًا ليس بتقليد.

قوله: (فقد اختلف... إلخ): أي اختلف العلماء في صحة إيمان المقلِّد وعدمها، مع اجتماعهم علىٰ وجوب المعرفة عليه بالدليل متىٰ كان فيه أهلية لفهمه.

واتفق الأشعرية علىٰ انتفاء كفر المقلد. وأمّا عزو عدم صحة إيمان المقلِّد للأشعري، فقال القشيري: إنه مكذوب عليه، لأنه يلزم عليه تكفير العوام، وهم أغلب الأمة. **وإن أجيب عنه** بأنه يكتفي بالدليل الجملي وإن لم يمكنه التعبير عنه وهو موجود عند العوام.

وقد حكىٰ الآمدي اتفاق الأصحاب علىٰ انتفاء كفر المقلِّد، فليس للجمهور إلا العصيان

صاوي

قوله: (فقد اختُلف فيه): أي علىٰ ستة أقوال، ذكر الشارح منها خمسة، وترك سادسًا، وهو عصيانه بترك النظر إن كان فيه أهليته، وإلا فلا يعصي وهو المعتمد.

بصيلة

(**ذكر الشارح منها خمسة**) حاصلها أن الخلاف في المقلد علىٰ خمسة أقوال: عدم صحة إيمانه؛ وصحة إيمانه وعصيانه بترك النظر إن كان فيه قابلية للنظر؛ صحته وعصيانه بترك النظر مطلقًا؛ صحته من غير عصيان مطلقًا؛ صحته إن قلَّد فيه معصومًا دون غيره. وأصح الأقوال أن إيمانه صحيح، لكنه عاص بترك النظر إن كان فيه أهلية له. اهـ. ملخصًا من شراح الجوهرة، قال ذلك بعض الحواشي.

بخيت

....

فقيل: إنه يكفي في عقائد الإيمان..

سباعي

بترك النظر وعدمه، مع اتفاقهم على صحة إيمانه. ولم يُعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم بن أبي علي الجبائي المعتزلي.

وأما الماتريدية وهم أيضًا على هُدًى ونور، فقال رئيسهم أبو منصور الماتريدي: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم، وأنهم حشْو الجنة كما جاءت به الأخبار.

والحاصل أن الخلاف في المقلد على خمسة أقوال: عدم صحة إيمانه وصحة إيمانه؛ وعصيانه بترك النظر إن كان فيه قابلية للنظر؛ صحته وعصيانه بترك النظر مطلقًا، صحته من غير عصيان مطلقًا، صحته إن قلَّد فيه معصومًا دون غيره. وأصح الأقوال أن إيمانه صحيح، لكنه عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية له. قال بعضهم: وعلى وجوب النظر فهل يُكتفى بالدليل الإجمالي أو لابد من التفصيلي؟ قولان، والمشهور الأول. اهـ. ملخصًا من شراح الجوهرة، وفي المقام كلام يُطلب من هناك.

قوله: (فقيل: إنه يكفي... إلخ): أي عند أهل السنة والمعتزلة في إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقًا، فيُناكِح، ويؤم الناس، وتؤكَل ذبيحته، ويرثه المسلمون ويرثهم، ويُسهَم له من الغنيمة، ويُدفن في مقابر المسلمين. وفي الأحكام الأخروية عند المحقيقن من أهل السنة فلا يُخلَّد في النار إن دخلها، ولا يُعاقب فيها عقاب الكُفار، ومآله إلى النجاة والجنة، خلافًا لكثير من المعتزلة كأبي هاشم في أنه

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (فقيل: إنه يكفي... إلخ): هو قول الأئمة الأربعة، إلا أنه يكون عاصيًا بترك النظر، كذا قاله علي القاري، وهو مذهب أهل الفروع. وإذا رجعت إلى كون الواجب لدى علماء أصول الدين هو الإيمان الذي هو المعرفة العلمية والإيقان بالدليل، علمت عدم كفاية التقليد عندهم، وإن ذكر المتأخرون الخلاف في كتبهم لأن الإيمان حقيقة واحدة، وهو الإيقان والإذعان عن الدليل، ومتى لم يتحقق جزء الماهية المتمم لها، لم تتحقق.

وهو الصحيح، فإيمان المقلد صحيح، وعليه فهل يجب النظر فيكون مع صحة إيمانه عاصيًا بترك

سباعي

يُعاقَب في الآخرة عقاب الكفر.

تمسك أهل السنة بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم». ودفعه **المعتزلة** بأنه محمول على الإسلام في حق الأحكام الدينوية فقط. **وأُجيب** بأنه لا دليل على التخصيص.

واحتج المعتزلة على عقابه في الآخرة عقاب الكفر بأنه جاهل بالله ورسوله ودينه، والجهل بذلك كفر. **ودفَعه المحققون** بأنه وإن كان جاهلًا بذلك لكنه مصدِّق به، فيجوز أن ينقص عقابه لذلك، على أن جهله بربه إنما هو من بعض الوجوه، وهو غير كفر. وليس من أهل القبلة أحد يجهلُه تعالى لاعترافهم على اختلاف مذاهبهم وطرقهم بأنه تعالى واحد قديم، أزلي أبدي، عالم قادر موجِد لهذا العالم على ما يشهد به كثير من كلامهم وتنزيهاتهم.

قوله: (وعليه): أي على الصحيح.

صاوي

قوله: (فإيمان المقلد صحيح): أي خلافًا لأبي هاشم الجبائي القائل بأنه كافر، وكل هذا بالنظر لما عند الله في الآخرة. وأما في الدنيا فمن نطق بالشهادتين فهو مسلم اتفاقًا تجري عليه أحكام المسلمين. وقولهم في تعريف الإيمان «هو حديث النفس التابع للمعرفة» محمول على الإيمان الكامل. وأما تعريف أصل الإيمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم فيشمل التقليد.

قوله: (وعليه): أي على القول بكفاية التقليد في عقائد الإيمان. **قوله: (فهل يجب النظر)**: أي

بصيلة

....

بخيت

نعم الصحيح كفاية الدليل الإجمالي، وهو مركوز في عقول عوام المسلمين. وإن عجز البعض عن التعبير والتفصيل فإن ذلك لا يضر، لأن المدار على ما في العقل، فافهم ولا تقلد.

قوله: (وعليه فهل يجب... إلخ): قال في «المواقف»: النظر واجب بالإجماع منا ومن المعتزلة،

النظر الموصل للمعرفة وهو الصحيح، كما يُفهم من قولنا «معرفة الله»،......................

سباعي

قوله: (وهو الصحيح): أي مذهب الجمهور.

صاوي

وجوب الفروع، سواء كان فيه أهلية النظر أم لا بناءً على أن كل مكلف فيه أهلية الدليل الجملي.

بصيلة

....

بخيت

واختُلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. انتهى.

استدل أصحابنا بقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: ٥٠]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، وبقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»، والأمر ههنا للوجوب، لأنه عليه الصلاة والسلام توعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة، ولا وعيد على ترك غير الواجب.

قال في «المواقف»: إن هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيًّا، لاحتمال كون الأمر لغير الوجوب.

والمعتمد عند الأصحاب هو أن المعرفة واجبة بإجماع المسلمين، والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها، والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعًا واجبة شرعًا.

وأورد عليه في «المواقف» إيرادات دفعها. وعدل الدواني عنه ووسط العبادة وجعل المعرفة واجبة لكونها مقدمة للعبادة. وقال عبد الحكيم: لم تظهر لي فائدة في توسيط العبادة، لأن المعرفة أيضًا واجبة بإجماع المسلمين. اهـ. ووجهه الجلنبوي بما رده، ولولا الطول لأوردناه.

لا يُقال: هذا الدليل عقلي؛ **لأنا نقول**: هو نقلي مستند للإجماع القطعي.

واستدل المعتزلة بأن شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلًا، والمعرفة مقدمته، والنظر مقدمة هذه المعرفة، والمقدمة المقدورة للواجب المطلق عقلًا واجبة عقلًا، فيكون النظر واجبًا عقلًا.

وهو باطل من وجوه:

الأول: أن مقدمته الأولى ليست برهانية، بل هي خطابية مشهورة كما هو ظاهر.

....

سباعي ______________________________

....

صاوي ______________________________

....

بصيلة ______________________________

....

بخيت ______________________________

الثاني: أنهم إن إرادوا أن العقل يحكم بأن شكر المنعم واجب، بمعنى أنه يترتب الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق، أي بمعنى ما جاء في لسان الشرع، فلا نسلم هذا، فإن العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور -كما تقدم- حتى يعلم ترتبها على شيء أو عدم ترتبها عليه، كما علمت مما مر؛ وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب، بمعنى أنه حسن ولازم يُمدح عليه ويُذم على تركه، فلا نزاع في أن مثل هذا يمكن أن يُعلم بطريق العقل، فإذا كان النظر واجبًا بهذا المعنى فلا ضير فيه، لكن الكلام ليس في وجوبه بهذا المعنى، بل بمعنى ما يترتب الثواب على تحصيله، والعقاب على تركه، على ما سبق إيضاحه.

الثالث: أن العقل يحكم بأن فقيرًا إذا وجد شيئًا من الذهب مثلًا في طريق ولا يعلم من أين هذا ولا من أتى به، فلا يجب على الفقير أن يفتش على من أتى به حتى يشكره ليسدي إليه نفعًا، ولو أن هذا الفقير قابل هذا المحسن بالإساءة لا يحكم العقل بأنه يُذم، لعدم علمه بأنه محسن، ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه كان سفيهًا في حكم العقل، إذ لم يخبره بأنه المحسن، بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر، ولو كان طالبًا لذلك ولم يظهر نفسه فقد سفه نفسه، فكيف يجب الشكرُ أو العبادةُ أو المعرفةُ على من لا يعرف إلهًا ولا خالقًا ولم يدر أن للعالم صانعًا من أصله، ولم يشهد الإحسان والإساءة إلا من بني نوعه، وكان محصلًا أرزاقه من صنعته وكسب يده؟!

نعم يجب تحصيل علم ما ذُكر من جهة أن تحصيل العلم كمال، ومن أعظم الكمالات علم مبدأ العالم، وما أشبه ذلك، بل لو علم صانعه وخالقه وأنه المحسن المنعم، لم يحكم العقل بوجوب شكره عليه إلا بإيجاب منه وإيذان بأنه يطلب منه ذلك، كيف لا وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك المنعِم من

أو لا، بل هو شرط كمال. وقيل: لا يكفي، فالمقلد كافر..........................

سباعي

قوله: (أوْ لا): بسكون الواو معادل «هل» فهو مقابل الصحيح. فقد ذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان، بل وليس بواجب أصلًا، وإنما هو من شروط الكمال فقط. وقد اختار هذا القول الشيخ العارف بالله تعالى الولي ابن أبي جمرة والقشيري وابن رشد والغزالي. والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوبُ النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطًا في صحة الإيمان أوْ لا، فقد ورد في القرآن في نحو ثلاثمئة موضع، والسنة: «أن تعلم أن لا إله إلا الله». وقد عزا ابن العربي القول بأنه تعالى يُعلم بالتقليد إلى المبتدعة، ونصه منقول في المصنف على السنوسية.

قوله: (وقيل: لا يكفي... إلخ): مقابل للأول. وعليه فيكون النظر شرط صحة في حقيقة الإيمان. فمن لا ينظر لم يحصل عنده إيمان، لأن المقلد متى أخبره وأخذ بخلاف ما كان يعتقده تزلزل

صاوي

قوله: (أو لا): أي أو لا يجب النظر. **قوله: (فالمقلد كافر)**: أي بناءً على أن المعرفة واجبة وجوب الأصول. وهذا القول لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة، وذكره السنوسي في كبراه، وهو ضعيف.

بصيلة

....

بخيت

أنواع التعظيم والشكر، فربما كان ما يظنُّه شكرًا كفرًا، فلابد في ذلك من معلم صادق يخبره بما يرضاه ذلك المنعِم من أنواع الشكر على حسب ما علَّمه ذلك المنعِم، وذلك المعلم هو الشارع، فلا طريق إلى وجوب ما ذُكر إلا طريق الشرع الشريف، فتدبر.

قوله: (أو لا، بل شرط... إلخ): لعل هذا مذهب بعض الأئمة كالغزالي والرازي في بعض تصانيفه، حيثُ ذهبا إلى أن وجود الواجب بديهي لا يحتاج إلى نظر، وإن كانت دعوى البداهة ممنوعة منعًا بيِّنًا بالنسبة لكل العامة. وقال بحر العلوم في «شرح السلم»: إن التأثيم بترك النظر لم ينص عليه الأئمة، إنما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبًا، وهو ليس بشيء، فإن النظر ما كان واجبًا إلا لتحصيل الإيمان، وإذا حصل الإيمان ارتفع سبب وجوبه، فلا إثم في الترك، كما إذا أسلم الكفار قاطبةً، فإنه يسقط الجهاد الذي كان واجبًا من غير إثم. اهـ.

وهو كلام ساقط، فإن المعرفة التي هي الإيمان العلمي واجبة بإجماع المسلمين، والنظر

وقيل: يكفي إن قلد القرآن والسنة القطعية. وفيه نظر. ....

سباعي

وتخلخل اعتقاده. وصاحب القول الأول مستدل بأن الأعرابي كان يأتي للنبي وينطق بالشهادتين ولم يعرف دليلًا ولا غيره، وكان يكفيه ذلك. وصاحب الثاني يقول إنه كان لا يأتي له إلا بعد معرفة الدليل، لأنهم كانوا لا يأتون له إلا بعد المحاربة وغيرها، وبعد أن يعرفوا الحق. اهـ. قرره المؤلف.

قوله: (القطعية): أي المتواترة. فالقرآن والسنة المتواترة من باب العلم، وكل ما كان كذلك يكفي الأخذ به. ورُدَّ بأن القرآن فيه المتشابه، فلربما اعتقده فيكون غير سالم في عقيدته، والسنة فيها

صاوي

قوله: (وفيه نظر): أي لأن مجرد تقليد ظاهر الكتاب والسنة من أصول الكفر، كتقليد ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٌ ﴾ [الزخرف: ٨٤]

بصيلة

....

بخيت

كذلك واجب بإجماعهم لتحصيل ذلك الإيمان، وما دام الواجب تحصيله على المكلف هو الإيمان العلمي، فالنظر الموصل إليه واجب، وقد مر نقل الإجماع على وجوب النظر، وذلك واجب عينًا على كل مكلف. وأما تفصيل الدلائل بحيث يتمكن بذلك من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين فهو واجب على الكفاية، وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد مسافة قصر شخص متصف بهذه الصفة، ويُسمى المنتصب للذب والمنع، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي يحتاج إليها العامة. ولله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعُمِّر فيه مرابط الجهل، وتصدر فيه لرئاسة أهل العلم والتمييز بينهم من عَرِيَ عن العلم والتمييز متوسلًا في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك أعوانهم والسعاية الباطلة سعيًا لتحصيل مرامهم، خذلهم الله ودمَّرهم تدميرًا، وأوصلهم قريبًا إلى جهنم وساءت مصيرًا، كذا قال الدواني.

قلتُ: وزاد زماننا هذا على ما قاله طاقات وأضعاف مضاعفة، حتى وصل من أمرهم أنهم يكفرون من اتصف بتفصيل الأدلة ليقوم عنهم بفرض الكفاية، نعوذ بالله من قوم لا يعقلون.

وذهب بعضهم إلى تحريم النظر، لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال، وليس بشيء.

سباعي

المتأول. هذا هو وجه النظر.

قوله: (وليس بشيء): أي لأنه يلزم عليه تكذيب القرآن والسنة لما علمت آنفًا من اقتضائهما وجوب النظر. ويلزم عليه أيضًا أن علماء هذه الأمة والأئمة كلهم عاصون، لأنهم نظروا وحرروا الأدلة. وما ذكره من التعليل لا يُسلَّم، لأن الكلام في النظر الموصل للمعرفة لا في النظر مع الفلاسفة. وإن أراد النظر الإجمالي وهو الاتعاظ والتفكر في خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والرزق والإحياء والإماتة وغير ذلك، فهذا ليس بحرام.

تنبيهات: **الأول**: قسّم إمام الحرمين المكلَّفين في شامله إلى أربعة أقسام: فمن عاش بعد البلوغ زمانًا طويلًا يسعه النظر ونظر، لم يُختلف في صحة إيمانه؛ ومن لم ينظر لم يُختلف في عدم صحة إيمانه؛

صاوي

﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، وكتقليد: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا».

قوله: (وليس بشيء): أي لأن بالنظر ينتقل الشخص من التقليد إلى المعرفة، فهو يزيل الشبه، فكيف يُوقع فيها، ولورود الأمر به، قال الغزالي: أسرفت طائفة بتكفير عموم المسلمين، وزعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر، فضيقوا رحمة الله الواسعة، وجعلوا الجنة مختصة بجماعة يسيرة من المتكلمين. انتهى. سحيمي.

بصيلة

مبحث النظر: (ولورود الأمر به): قال في «المواقف» وشرحه: النظر واجب بالإجماع منا ومن المعتزلة. واختُلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. استدل أصحابنا بقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: ٥٠] ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: حين نزل ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها» والأمر ههنا للوجوب، لأنه ﷺ توعد ترك الفكر في دلائل المعرفة، ولا وعيد على ترك غير الواجب. قال

بخيت

قوله: (وليس بشيء): أي لأنه خلاف الإجماع.

....

سباعي

ومن عاش بعده زمانًا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر، لم يُختلف في صحة إيمانه؛ وإن أعرض عن استعمال نظره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير، ففي صحة إيمانه قولان، والأصح عدم الصحة. هذا كلامه.

قال أستاذنا المصنِّف: ولعل هذا التقسيم إنما هو في حق من لا جزم معه بعقائد الإيمان أصلًا ولو بالتقليد.

الثاني: المراد بالمقلد المختلَف في صحة إيمانه من نشأ على شاهق جبل أو في مغارة مثلًا، ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره إنسان بما يجب عليه اعتقاده، فصدَّقه فيما أخبره به من غير تفكر ولا تدبُّر فيما ذكر، فهذا هو المقلِّد المختلَف في صحة إيمانه بالنظر لأحكام الآخرة. أما بالنظر لأحكام الدنيا فالنطق بالشهادتين كافٍ. أما الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار

صاوي

وقال ابن العربي: أقسام الإيمان خمسة: **إيمان تقليد**، وهو من أخذ العقائد عن شيخ وجزم

بصيلة

في «المواقف»: إن هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيًّا، لاحتمال كون الأمر لغير الوجوب. والمعتمد عن الأصحاب هو أن المعرفة واجبة بإجماع المسلمين، والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها، والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعًا واجبة شرعًا. **وأُورد عليه** في «المواقف» إيرادات دفعها. وعدل الدواني عنه ووسط العبادة، [وجعل المعرفة واجبة، لكونها مقدمة للعبادة]. وقال عبد الحكيم: لم تظهر لي فائدة في توسط العبادة، لأن المعرفة أيضًا واجبة بإجماع المسلمين. اهـ.

لا يُقال: هذا الدليل عقلي؛ **لأنا نقول**: هو نقلي مستند للإجماع القطعي.

واستدل المعتزلة بأن شكر المنعم واجب على المنعَم عليه عقلًا، والمعرفة مقدمته، والنظر مقدمة هذه المعرفة، والمقدمة المقدورة للواجب المطلق عقلًا واجبة عقلًا، فيكون النظر واجبًا عقلًا. وهو باطل ممنوع المقدمات كما لا يخفى.

بخيت

....

....

سباعي

والقرىٰ والصحاري وتواتر عندهم حال النبي ﷺ ومعجزاته، والذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، فكل هؤلاء من أهل النظر والاستدلال، فإيمانهم متفقٌ عليه، وليسوا من محل الخِلاف.

الثالث: لا يلزم من أخذ الطلبة لهذا العلم عن المشايخ بالتعلُّم منهم أن يكونوا مقلدين لهم، حتىٰ يكونوا ممن جرىٰ الخلاف في صحة إيمانه، كما لا يلزم من الأخذ بمذهب الأشعري أو الماتريدي التقليد المذموم في العقائد، لأن كلًّا من الطالب والآخذ بأحد المذهبين ما أذعن الحكم وسلَّمه إلا بعد اطلاعه علىٰ مأخذه من دليله ووقوفه علىٰ اليقين فيه، فهو بمنزلة من سأل منجِّمًا عن منزلة الهلال فأرشده إليها، ثم أمعن النظر حتىٰ رآه وتحققه، وصار يخبر برؤيته عن يقينٍ وعيان. وهذا إيضاح قول السعد: إن التعليم ليس إلا إعانة للعقل بالإرشاد إلىٰ المقدمات، ورفع الشكوك والشبهات. والسيد المتعلِّم ليس غافلًا بالمرة، بل هو ناظر متأمل.

صاوي

بها من غير معرفة دليل؛ **وإيمان علم**، وهو معرفة العقائد بأدلتها، وهذا من أهل علم اليقين، وكلا القسمين صاحبها محجوب؛ **وإيمان عيان**، وهو معرفة الله بمراقبة القلب، فلا يغيب ربه عن خاطره طرفة عين، بل هيبته في قلبه كأنه يراه، وهو مقام المراقبة وعين اليقين؛ **وإيمان حق**، وهو رؤية الله بقلبه، وهو معنىٰ قولهم: العارف يرىٰ الله في كل شيء. وهو مقام المشاهدة وحق اليقين، وصاحب

بصيلة

(**علم اليقين... إلخ**): اعلم علمك الله تعالىٰ أن لنا: علم يقين، وعين يقين، وحق يقين. فعلم اليقين هو المستفاد من الأدلة العقلية والنقلية، كعلمنا بوجود الله تعالىٰ مثلًا؛ وعين اليقين هو العلم المستفاد من المشاهدة قبل التمكن من معرفة أجزائه، كمعاينة الجنة والنار قبل التلبس بها فيها؛ وحق اليقين هو العلم المستفاد من المشاهدة مع التمكن من معرفة ذلك، فافهم.

بخيت

....

واعلم أن المعرفة هي أول واجب على المكلف، ....

سباعي

قوله: (**واعلم أن المعرفة هي أول واجب**): هو قول أبي الحسن الأشعري. **وقيل**: إن أول واجب النظر في معرفة الله سبحانه وتعالى، لأنه المقدمة الموصِّلة إليها. **وقيل**: الإقرار بالله ورسوله. وهذا أي القول بالإقرار مذهب آخر للمحدثين. **وقيل**: أول جزء من النظر لتوقف النظر على أول أجزائه. **وقيل**: القصد إلى النظر لتوقف النظر على قصده، أي تفريغ القلب عن الشواغل. **وقيل**: التقليد. وقيل: النطق بالشهادتين. **وقيل**: الشك. **ورُدَّ هذا** بأن الشك في الألوهية كفرٌ تُطلَب إزالته، فكيف يكون مطلوبًا؟! **ورُدَّ ما قبله** بأن العِبرة بجزم القلب لا مجرد النطق بالشهادتين، لأن النطق قد يُوجد اتفاقًا أو مع الشك. **ورُدَّ ما قبله** بأن التقليد ليس معرفةً ولا علمًا. **ورُدَّ ما قلبه** بأن تفريغ القلب عن الشواغل لا يختص بهذا، بل عام في أي مطلوب. **ورُدَّ ما قبله** بأنه لا يلزم من وجوب النظر وجوب جزئه، لأن النظر يفيد المعرفة بخلاف جزئه، فلا يصح أن يُسند الوجوب إلى الجزء،

صاوي

هذا المقام والذي قبله يستدل بالحق على الخلق؛ **وإيمان حقيقة**، وهو الفناء بالله عما سواه، والسكر بحبه، فلا يشهد إلا إياه، كمن غرق في بحر ولم ير له ساحلًا، وهذا ليس له دليل ولا مدلول، فالواجب على الشخص أحد القسمين الأولين. وأما الثلاثة الأخر فعلوم ربانية يخص بها من يشاء.

قوله: (**هي أول واجب على المكلف**): أي ذكرًا أو أنثى، حرًّا أو عبدًا، أنسيًّا أو جنيًّا. وهذا هو الحق، ولذا اقتصر عليه. ومقابله أقوال: **قيل**: النظر. **وقيل**: أول جزء منه. **وقيل**: القصد إليه. **وقيل**: الشك. وهو لأبي هاشم الجبائي رئيس المعتزلة. **وقيل**: النطق بالشهادتين. **وقيل**: التقليد. **وقيل**: أحد

بصيلة

(**ولذا اقتصر عليه**): وهو قول الأشعري.

(**قيل: النظر**): أي في معرفة الله تعالى، لأنه المقدمة الموصلة إليها. وهو قول المعتزلة. **وقيل**: الإقرار بالله ورسوله. وهذا -أي القول- بالإقرار مذهب آخر للمحدثين. **وقيل**: أول جزء من النظر،

بخيت

قوله: (**هي أول واجب**): هو قول الأشعري. **وقالت المعتزلة والأستاذ**: هو النظر فيها، إذ هي موقوفة عليه. **وقيل**: هو الجزء الأول من النظر، لتوقف النظر الذي هو كله عليه. **وقال إمام الحرمين**

....

سباعي

كما لايصح أن يسند الوجوب لصوم بعض اليوم، أو لصلاة ركعة من صلاة تامة. **ورُدَّ ما قبله** بأن النظر ليس مقصدًا، بل وسيلة، بل أول الوسائل توجيه القلب إلى المعرفة وتخليته من الشواغل.

وهذه الأقوال التي ذكرتها لك ما عدا القول بالتقليد والنطق بالشهادتين قال السنوسي في كبراه: إنها أقرب ما قيل في أول واجب. وليست الأقوال محصورة فيما ذُكر، بل أنهاها بعضهم إلى اثني عشر قولًا. وجمع بعضهم بأن النظر أول واجب وجوب الوسائل، والمعرفة أول واجب وجوب المقاصد، فالخلاف لفظي. وقيل: إنما يتأتى هذا على أن الإيمان نفس المعرفة. وأما على أنه حديث النفس التابع للمعرفة، فلا يصح هذا الجمع، لأن المعرفة على هذا القول وسيلة لحديث النفس أيضًا كما أن النظر وسيلة، فالخلاف إذًا حقيقي.

وعرَّف ابن عرفة النظر فقال: هو استحضار ما يفيد إدراكه إدراك غيره من نوعه. وجمع

صاوي

أمرين التقليد أو المعرفة. **وقيل**: التفرغ للنظر، بمعنى ترك الشواغل. **وقيل**: اعتقاد وجوب النظر، وقيل: الإيمان.

بصيلة

لتوقف النظر على أول أجزائه. **وقيل**: القصد إلى النظر، لتوقف النظر على قصده، أي تفريغ القلب عن الشواغل. **وقيل**: التقليد. **وقيل**: النطق بالشهادتين. **وقيل**: الشك. **ورُد هذا** بأن الشك في الألوهية كفر تُطلب إزالته، فكيف يكون مطلوبًا؟! **ورُدَّ ما قبله** بأن العبرة بجزم القلب لا النطق بالشهادتين، لأن النطق قد يوجد اتفاقًا أو مع الشك. **ورُدَّ ما قبله** بأن التقليد ليس معرفة ولا علمًا. **ورُدَّ ما قبله** بأن تفريغ

بخيت

والقاضي أبوبكر وابن فورك: هو القصد. قال في «المواقف»: والنزاع لفظي. وبيَّنه بما ردوه. والظاهر أن يُقال: إن أُريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لم يجعلها مقدورة؛ وإن أُريد الواجب مطلقًا فالقصد عند من يجعله مقدورًا، والنظر عند من لم يجعله مقدورًا.

والمراد بالواجب أولًا: المقصود وجوبه أولًا لا المقصود ذاته أولًا، كذا يُؤخذ من مجموع كلام «المواقف» والإمام الرازي.

....

سباعي

بعضهم بجمع غير هذا فقال: إن بنينا على أن المعرفة مقدورة للمكلَّف فهي أول واجب، وإن بنينا على أنها غير مقدورة له، لأن العلم الحاصل عقب النظر غير مقدور للمكلَّف بل واجب الحصول، فالنظر أول واجب. وإن أُريد أول الواجبات على الإطلاق فهو القصد. وعلى هذا فالخلاف لفظي. والمعرفة فيها ثواب إن بنينا على أنها مقدورة للمكلَّف، ولا ثواب فيها إن بنينا على أنها غير مقدورة له، وعليه فهو واجب لا ثواب فيه. قال بعضهم: والحق ترتيب الثواب عليها باعتبار أسبابها، فإنها اختيارية كما جزم به السعد. اهـ. وقد يبحث فيه بأن ما يترتب على أسباب الشيء غير المترتب على الشيء، والنزاع ليس في أسبابها بل فيها نفسها، والحاصل بعد النظر عادي، وقيل: عقلي ضروري.

صاوي

....

بصيلة

القلب عن الشواغل لا يختص بهذا، بل عام في أي مطلوب. **ورُدَّ ما قبله** بأنه لا يلزم من وجوب النظر وجوب جزئه، لأن النظر يفيد المعرفة، بخلاف جزئه، فلا يصح أن يُسند الوجوب إلى الجزء، كما لا يصح أن يُسند الوجوب لصوم بعض اليوم أو لصلاة ركعة من صلاة تامة. **ورُدَّ ما قبله** بأن النظر ليس مقصدًا، بل وسيلة، بل أول الوسائل توجيه القلب إلى المعرفة وتخليته من الشواغل. وهذه الأقوال التي ذكرتها لك ما عدا القول بالتقليد والنطق بالشهادتين قال السنوسي في كبراه: إنها أقرب ما قيل في أول واجب، وليست الأقوال محصورة فيما ذكر، بل أوصلها بعضهم إلى اثني عشر قولًا. وجمع بعضهم بأن النظر أول واجب وجوب الوسائل، والمعرفة أول واجب وجوب المقاصد، فالخلاف لفظي.

بخيت

قلتُ: على كل حال قول الأشعري هو الحقيق بالقبول، فإنه لا شبهة في أنه يجب على المكلف قبل السعي في شيء من الأعمال الظاهرة والباطنة أن يسبر الحقائق، حتى يقف على وجود الحق تعالى، ولا شك أن ذلك هو الأصل المطلوب والكمال المرغوب، وإيجاب الواجبات وتحريم المنهيات خصوصًا في القسم العيني -وهو ما يتعلق بذات الشخص- إنما كان لأجل تتميم المعرفة بصفاء مرآة النفس، فهي المقصد، وجميع الواجبات فعلًا وتركًا توابع لها، فمن أجل ذلك قيل: يتفرع على المعرفة وجوب الواجبات وحرمة المنهيات.

....

سباعي ___________________________

....

صاوي ___________________________

....

بصيلة ___________________________

....

بخيت ___________________________

وقد أشار الشارع ﷺ إلى أن المقصد من العبادات والأخلاق هو التخلق بأخلاق الله تعالى، وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى، فهي متقدمة على جميع العبادات وما يتبعها، فهي أول واجب. وقد اتفق على ذلك المليُّون وجماهير الحكماء.

ومع اتفاق الجميع على أن المقصود أولًا إنما هو المعرفة يكون القول بأن مقدماتها أول واجب قولًا لا معنى له، لأن الشارع إذا أوجب علينا الصلاة مثلًا لم يكن غرضه من ذلك إلا إيجاب تحصيلها، ولكن لم يقل: يا أيها الناس قوموا وامشوا ثم اخطوا الخطوة الأولى ثم الثانية وهكذا، ثم اتصلوا إلى الماء، ثم اغترفوا بأيديكم منه، ثم ضعوه على وجوهكم واغسلوا إلى آخر الأعضاء المفروض غسلها في الوضوء، ثم قوموا واخطوا... إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة، ولم يقل: يا أيها الناس اقصدوا هذه الوسائل، فإن هذا مما لا يحكم به عقل ولا وهم، بل متى قيل بوجوب أمر من الأمور فقد قيل بوجوب وسائله التي لا بد منها عند العقلاء، فإن المقصود من وجوبه وجوب تحصيله. فإن قلنا إن شيئًا أولُ واجب، فمعنى ذلك أنه أول ما يجب تحصيله قبل كل ما يحصل، فيجب مع جميع وسائله، فالنزاع في ذلك ليس من دأب أهل التحصيل.

كما أن المراد من الواجبات التي أولها المعرفة الواجباتُ التي يترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الأعلى، وهي الواجبات الدينية التي لا يُقصد منها إلا تهذيب الأخلاق، والاعتمال لتحصيل الاستعداد لتحصل الإفاضة من الله تعالى، وليس المراد من الواجبات مطلقًا، ولو ما يقصد منه حفظ النفس والمال في الحياة الدنيا فقط، كالإقرار الذي قد يُقصد به حفظ المال والدم وسائر اللوازم التي يضطر لها الشخص، كالأكل والشرب ونحو ذلك.

....

سباعي ——————————————————————

....

صاوي ——————————————————————

....

بصيلة ——————————————————————

....

بخيت ——————————————————————

كما أن المراد بالمكلف ما يشمل المسلم والكافر، لأن وجوب المعرفة حكم أصولي يُكلف به الكافر بالإجماع.

بقي أن يُقال: إن المعرفة واليقين والاعتقاد كيفٌ من الكيفيات، فلا يتعلق به الإيجاب. وأيضًا ترتب المعرفة على النظر بطريق الإيجاب على بعض المذاهب، فلا تكون اختيارية، فكيف ساغ القول بوجوبها. **قلتُ**: قد تقدم لك أنه لا معنى لإيجاب أمر من الأمور إلا إيجاب تحصيله وإحداثه، والتحصيل والإحداث فعل هو السعي في الأسباب، فمعنى قولنا «المعرفة واجبة» أن تحصيل اليقين بالله واجب، والتحصيل والسعي في الأسباب من الأفعال التي يصح التكليف بها.

فإن قلتَ: إن للعبد إرادة كلية عرفها أصحابنا بأنها صفة ترجِّح أحد المتساويين وتخصِص وقوعه في وقت دون وقت، ويقررون من أحكامها أنها ترجح أحد المتساويين، بل المرجوح بمعنى أن المساوي أو المرجوح في أول الأمر والتصور قد يصير راجحًا في آخر الأمر عند تمام الميل إليه بدوام صورة الملائم وغايته وتأكد التصديق بملاءمته، وتمام الميل هو الإرادة الجزئية والجزء المرجح، وقد قال الدواني: إن تصور الملائم والتصديق بأنه ملائم كلاهما أمر ضروري، ويختلج في الصدر أن لا يتخلف فعل عن تصوره، فإن التصور يوجب الشوق، والشوق يوجب الإرادة الجزئية التي هي تمام الميل، وهي توجب الفعل؛ **قلتُ**: هذا وهم فاسد، فإن الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصورات كلٌّ يبعث الميل إلى طرف، فيقع التردد، فهذا الاختيار، والكل ناشئ عن العلم الذاتي للنفس، والتكليف إلزام بإيقاع طرف بعث إليه تصور من التصورات المتعارضة المفضية للتردد، فإذا تصور ما يترتب على المكلف به فعلًا وتركًا من الجزاء تأكد تصوره حتى يعظم

إذ جميع الواجبات متوقفة عليها. قوله (فاعرف) أي اعرف أنها واجبة بالشرع لا بالعقل، خلافًا للمعتزلة.

ولما كانت معرفة الله تعالى عبارة عن معرفة ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز، لا معرفة حقيقة الذات العلية..

سباعي

قوله: **(جميع الواجبات)**: أي وغيرها، ولو قال: جميع الأحكام الشرعية لكان أوضح. وقد يُقال: إن بعض المندوبات يصير واجبًا بالشروع فيه، والأحسن أن يُقال: إنه من باب الاهتمام بالواجبات، والغير تبع لها.

قوله: **(متوقفة)**: أي مبنية، بل وسائر الشرعيات كما علمت، وعنها تنشأ جميع معارف الإلهيات. قوله: **(فاعرف... إلخ)**: ناظر لقوله «وواجب شرعًا»، أي اعرف أن هذا الواجب متوجه من جهة الشرع لا من جهة العقل.

صاوي

قوله: **(واجبة بالشرع)**: أي إن وجوب المعرفة لم يُدرك إلا من الشرع، ولم يُعلم إلا منه، فلا حكم قبل الشرع أصلًا، لا أصليًا ولا فرعيًا.

قوله: **(لا معرفة حقيقة الذات العلية... إلخ)**: لأنها ليست من الواجبات فضلًا عن كونها من أولها، بل لا تُعرف لأحد ولو ارتفعت درجته، وإن أمكنت معرفتها عقلًا كذا قيل. والأصح أنها لا تجوز عقلًا كما لا تجوز شرعًا، كما في «شرح الكبرى» عن الإمام الغزالي، فإن الحادث يقصر بالطبع عن عظيم هذا المقام. قال الشريف المقدسي في «مفاتيح الكنوز»:

ظننت جهلًا بـأن الله تدركه ... ثواقب الفكر أو تدريه إيقانا

أو العقول أحاطته بديهتها ... أو هل أقامت به لولاه برهانا

بصيلة

....

بخيت

التصور فيترجح الحسن، فيقع ويندفع الرأي الصادر عن القبيح، فلا يقع، فافهم سر ما أشرنا إليه ولا تلتفت لمن خلط في هذا المقام. وهناك أقوال في أول واجب غير ما تقدم لم نوردها لعدم الاعتداد بها.

....

سباعي ___________________________________

....

صاوي ___________________________________

الله أعظم قـدرًا أن يحيط به	علم وعقل ورأي جل سلطانا
هذا اعتقادي فإن قصرت في عملي	فـاسـأل الله توفيقًا وغفرانا

وفي الحديث: «إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار، وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه». وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنه لا تحيط به الفكرة». وسُئل أبو بكر الصديق: بم عرفت ربك؟ قال: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي»، فقيل له: هل يتأتى لبشر أن يدركه؟ فقال: «العجز عن الإدراك إدراك». وسُئل علي بن أبي طالب: بم عرفت ربك؟ قال: «عرفته بما عرفني به نفسه، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس، ولا يشبه بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء، ولا يُقال تحته شيء، وأمام كل شيء، ولا يُقال أمامه شيء، وهو في كل شيء لا كشيء في شيء، سبحانه من هو كذا، ولا هكذا أحد سواه».

وفي الحديث: «إن الله خلق خلقه في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النور هُدِي، ومن أخطأه ذلك النور ضل» أي فمعرفة العبد ربه نور من الله يقذفه في قلبه، فيدرك بذلك أسرار ملكه، ويشاهد غيب ملكوته، ويلاحظ صفاته. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، أي منورهما ومنور قلوب المؤمنين فيهما. وسمَّى الحق ذاته نورًا، لأن النور هو الضياء المظهر للأشياء، فإذا سمي ما يظهر غيره بالإضافة إلى الإدراك نورًا، فلأن يسمى من يظهر الأشياء من العدم إلى الوجود بالإيجاد أولى، بل هو نور النور، لأنه مظهر لكل نور، ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ أي نور الله في قلب المؤمن، ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾ المشكاة كوة غير نافذة، فشبه صدره بالمشكاة، وشبه قلبه في صدره بالقنديل في المشكاة، وشبه معرفته بالمصباح في القنديل، وشبه القنديل الذي هو

بصيلة ___________________________________

....

بخيت ___________________________________

....

لعدم إمكان ذلك ....

سباعي

قوله: (لعدم إمكان ذلك): أي معرفة حقيقة الذات، فإنها لا تمكن، ولا يعرف الله إلا الله، وعليه قول العارف بالله تعالى شيخ مشايخ مشايخي سيدي مصطفى البكري:

حقيقةُ معناها حقيقةُ عَنْقَاء   نَهِيمُ بها من غير شُربِ مُدَامَة

ومعنى قولهم: العارف بالله القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد، المستحضر لمقام الألوهية، الخائف الخاشع زيادةً على امتثال الأوامر واجتناب النواهي. وهو معنى قول الوالد في دعائه المشهور: «ووفقني لحسن المعاملة».

صاوي

قلبه بالكوكب الدري المضيء، وشبه إمداده بالمعرفة بالزيت الصافي الذي يمد السراج في الاشتعال.

وقد أطلق سيد الصوفية الجنيد القول بأنه لا يعرف الله إلا الله. وقال العارفون: سبحان من كان عين العلم به عين الجهل به، وعين الجهل به عين العلم به! وسبحان من يُعرف بأنه لا يُعرف. وسُئل بعض العلماء عن الله تعالى، فقال: إن سألت عن أسمائه فقد قال: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٨٠]. وإن سألت عن صفاته فقد قال: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] إلى آخر السورة. وإن سألت عن أقواله فقد قال: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]. وإن سألت عن أفعاله فقد قال: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩]. وإن سألت عن نعته فقد قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: ٣]. وإن سألت عن ذاته فقد قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].

بصيلة

....

بخيت

قوله: (لعدم إمكان ذلك): أي لامتناعه كما ذهب إليه الغزالي وإمام الحرمين والحكماء، والصوفية قالوا: حقيقته تعالى الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار حتى قيد الإطلاق، وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار، فلا يكون ذاته معقولاً.

وقال الفارابي في «التعليقات»: الأول بسيط في غاية البساطة والتجرد، منزه الذات عن أن

....

سباعي ـــ

....

صاوي ـــ

....

بصيلة ـــ

....

بخيت ـــ

تلحقها هيئة أو حاشية أو صفة جسمانية أو عقلية، بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد، وكذا الوحدة التي يوصف بها ليست شيئًا تلحق ذاته، بل معنى سلبي الوجود، وكذا اللوازم التي يُوصف بها، فيُقال: هي من لوازمه، وهي خارجة عن تلك الذات. وكل ما سواه لا يُمكن أن يُتوهم أن يكون بذلك التجرد. اهـ. وبذلك يظهر أنه لا يمكن إدراك كنهه وأن ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتنزه.

وأما عدم وقوع المعرفة بالكنه فغير خاص بذاته تعالى، قال الفارابي في «التعليقات»: الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف منها إلا الخواص واللوازم والأعراض، ونحن لا نعرف الفصول المقوِّمة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته.

وقال في موضع آخر منها: لما كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقائق الأشياء ولاسيما البسائط منها، بل إنما يدرك لازمًا أو خاصةً من خواصه، ولما كان الأول سبحانه وتعالى أبسط الأشياء، كان غاية ما يمكن أن يُدرك من حقيقته اللازم، وهو وجوب الوجود، إذ هو أخص لوازمه. اهـ.

والأحاديث الدالة على عدم وقوع معرفة الله بالكنه كثيرة، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره»، وقال أبوبكر الصديق رضي الله تعالى عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك»، وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه، فقال:

العجز عن درك الإدراك إدراك ... والبحث عن كنه سر الذات إشراك

في «القاموس»: الدَرَك أي بالتحريك أقصى قعر الشيء، يعني أن «العجز» عن غاية إدراكه

ولعدم تكليفنا بذلك، فسَّر المعرفة بما هو المراد، فقال: **(أي يعرف)** هو وإن كان مرفوعًا لتجرده من

سباعي

قوله: (ولعدم تكليفنا): عطفٌ على قوله: «لعدم إمكان... إلخ» عطف معلول على عِلَّة.

قوله: (أي يعرف... إلخ): أي حرف تفسير، وما بعدها بيان. **وأُورد عليه** أن الفعل لا يفسِّر الاسم، فأجاب بأن الفعل في تأويل الاسم بقوله: «إلا أن المعنى... إلخ» فهو على حد قوله: خذ اللصَّ قبل يأخذك، فهو على تأويل «أن» المصدرية.

صاوي

قوله: (ولعدم تكليفنا بذلك): عطف علة على معلول، كذا قرره الشرح، ولعل الأظهر أنه عطف معلول على علة.

بصيلة

(ولعل الأظهر... إلخ): أي لأنه على الأول يُقال: لو كلفنا بمعرفة الحقيقة لعرفناها، ولا يتأتى ذلك لما يلزم عليه من الفساد الذي لا فساد بعده، أي لأن الأحاديث الواردة في عدم وقوع معرفة الله بالكنه كثيرة، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «سبحانك ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله، ولا تتفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره» وقال أبو بكر الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك». وقد ضمنه بعضهم فقال:

العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن كنه سر الذات إشراك

في «القاموس»: الدَرَك -أي بالتحريك- أقصى الشيء. يعني أن العجز عن غاية إدراكه تعالى من كمال الإدراك، فإنه لا يحصل إلا بعد إدراك كمال ذاته وصفاته. وجعل العجز عين الإدراك مبالغة، أو المراد إدراك العجز عن نهاية الإدراك إدراك. و«البحث عن سر كنه» أي عن الأمر الخفي الذي هو كنه «الذات إشراك» أي مؤد إلى اعتقاد غير الواجب واجبًا أيضًا، أو أن البحث عما ذُكر

بخيت

تعالى ينشأ عن كمال الإدراك، فإنه لا يحصل إلا بعد إدراك كمال ذاته وصفاته. وجعل العجز عين الإدراك مبالغة، أو المراد إدراك العجز عن نهاية الإدراك إدراك، و«البحث عن سر كنه» أي عن الأمر الخفي الذي هو كنه «الذات إشراك» أي مؤد إلى اعتقاد غير الواجب واجبًا أيضًا، أو أن البحث عما
ذكر اتباع للهوى، واتباع الهوى إشراك.

ناصب وجازم إلا أن المعنىٰ علىٰ تقدير أن المصدرية، نحو «تسمع بالمُعَيْدِيِّ خير من أن تراه»، أي معرفة الله تعالىٰ هي معرفتك **(الواجب)** أي الثابت الذي لا يقبل الانتفاء في حقه تعالىٰ **(والمحالَا)** كذلك، أي المستحيل، والألف للإطلاق **(مع)** معرفة **(جائز في حقه)** أي في الأمر الحق الذي يُنسب إليه **(تعالىٰ)** فافهم..

سباعي

قوله: (تسمع): أي سماعك. **قوله:** (الواجب): اسم فاعل. وسيأتي أنه أعم من أن يكون ذاتًا أو صفةً أو نسبةً، أي أمرٌ ثبتَ له الوجوب. **قوله:** (كذلك): أي يعرفه، ولا تفهم أنه ثابت، إذ المحال لا يقبل الثبوت. **قوله:** (أي المستحيل): تفسير للمُحال، وإنما فسَّره به لأنه أشهر.

قوله: (أي في الأمر الحق... إلخ): يشير به إلىٰ أن معنىٰ الواجب في حقه تعالىٰ الأمر الثابت المنسوب إليه تعالىٰ. فالواجب منسوب له علىٰ جهة الثبوت، والمستحيل علىٰ جهة النفي، والجائز علىٰ جهة الإمكان، وهي عبارة مُشْكِلة ولذا أمر بالفهم. فإذا قيل: هذا الأمر واجب لله، فمعناه أن هذا الأمر واجب من جملة الأمور الواجبة لله. وعلىٰ هذا التفسير -أي تفسير الشارح- فـ«في» في قوله: «في حقه» بمعنىٰ «من»، ويريد بحق الله: الأمر الكُليّ، وكذا يُقال في المستحيل، أي هذا المستحيل من

صاوي

قوله: (إلا أن المعنى... إلخ): وجه ذلك أن ما بعد «أي» التفسيرية يكون عطف بيان لما قبله، وما قبله مصدر صريح، فيجب تأويل هذا بمصدر. **قوله:** (تسمع): مبتدأ، وخير خبره، والمبتدأ لا يكون إلا اسمًا، فوجب تأويله بمصدر، وهو مَثَلٌ يضرب لكل من يرغب في سماع شيء فإذا رآه زهده. **قوله:** (أي الثابت): أي فيشمل ذاته تعالىٰ وصفاته الوجودية، كالمعاني والسلبية والنفسية والمعنوية. **قوله:** (أي المستحيل): أي وهو ما لا يقبل الثبوت. **وقوله:** (كذلك): أي في حقه تعالىٰ، فيشمل المستحيل أضداد الواجبات المتقدمة. **قوله:** (والألف للإطلاق): أي فليست للتثنية، بل هي لإطلاق الصوت بالقافية. **قوله:** (أي في الأمر الحق): أي معدود من أفراد الأمر الكلي المنسوب له

بصيلة

اتباع للهوىٰ، واتباع الهوىٰ إشراك. **(وما قبله)**: هو قوله: «معرفة الله العلي» فمعرفة مصدر.

بخيت

....

وقد حذفه من الأولين لدلالة الثالث عليه كما أشرنا له........................

سباعي

جملة الأمور التي تُنسب لله من حيثُ نفيُها، وكذا الجائز، أي هذا الجائز من جملة الجائزات التي تُنسب إليه تعالى إثباتًا ونفيًا.

وهناك جوابٌ ثانٍ، وهو أن «حق» بمعنى الحقيقة، و«في» بمعنى اللام، والمعنى يجب لحقيقة الله، أي لذاته. وقيل: إن «حق» زائدة، و«في» بمعنى اللام، أي يجب لذات الله، فالأحقيَّة حينئذ ثلاثة أصعبُها أولُها.

وقوله: «جائز» اسم فاعل، وهو ما يقبل الثبوت والانتفاء، ولو قدَّم هذا البيت على قوله: «وواجب شرعًا... إلخ» لكان أنسب. قوله: (وقد حذفه): أي حذف قوله: «في حقه تعالى».

صاوي

تعالى على جهة الثبوت أو الانتفاء أو هما، فيشمل الأقسام الثلاثة، فهي بمعنى «من». وقيل: إن المراد من الحق الحقيقة، أي جائز في حقيقة الله، والإضافة للبيان، و«في» بمعنى اللام أي جائز لله، وكذا يُقال في الواجب والمستحيل. وقيل: إن لفظة حق زائدة و«في» بمعنى اللام أيضًا، فيرجع لما قبله.

قوله: **(من الأولين)**: أي اللذين هما الواجب والمستحيل، ولا يظهر الحذف منهما على تفسير الشرحِ الحقَّ بالأمر الحق المنسوب له تعالى، لشموله الأقسام الثلاثة. وأما على ما قررناه من أن الحق بمعنى الذات، فيظهر الحذف حينئذ، تأمل.

بصيلة

(فهي بمعنى من): أي «في» في قول المصنف: «في حقه» ويريد بحق الله الأمر الكلي، وكذا يُقال في المستحيل، أي هذا المستحيل من جملة الأمور التي تُنسب لله من حيثُ نفيُها. وكذا الجائز، أي هذا الجائز من جملة الجائزات التي تُنسب إلى الله تعالى إثباتًا ونفيًا. وكذا الواجب، فإذا قيل: هذا الأمر واجب، فمعناه أنه من جملة الأمور الواجبة لله تعالى. ولاحتياج العبارة إلى التأويل أمر الشارح بالتأمل. ولعلهم احتاجوا للتأويل لأن الجائز ليس وصفًا يقوم بذاته، بل هو وصف راجع لتعلق قدرته، لأن الباري جل وعلا إنما يتصف بالواجبات، وعبارتهم توهم اتصافه بالجائز. اهـ. تأمل جدًّا.

(إلا على تفسير الشرح... إلخ): الصواب حذف «إلا» كما لا يخفى على من تأمل.

بخيت

....

(و) واجب شرعًا على المكلف (مثل ذا) أي معرفة مثل هذا المذكور من الواجب والمستحيل والجائز، أي في مطلق ما ذُكر بقطع النظر عن الحقائق والأدلة (في حق رسْل الله) بسكون السين للوزن (عليهم) بكسر الميم (تحية الإله) تعالى.

ثم شرع في تعريف الواجب والمستحيل والجائز التي يجب معرفتها في حق من ذكر ومنه يُعرف تعريف الوجوب والاستحالة والجواز، وقد قدمه أيضًا، فقال: (فالواجب) أي الثابت (العقلي)

سباعي

قوله: (أي في مطلق ما ذكر... إلخ): لأن الواجب في حقهم غير الواجب لله، وكذلك المستحيل والجائز، إذ الواجب في حقهم: الأمانة والصدق والفطانة؛ والمستحيل عليهم: الكذب والخيانة؛ والجائز في حقهم: الأكل والشرب والجِماع والنوم.

قوله: (رُسل): جمع رسول، وتقدم تعريفه عند تعريف النبي. والتحية معناها السلام. وتقدَّم معناه. وسكت عن ذكر الأنبياء إما نظرًا إلى القول بالترادف أو أن جميعَ الأحكامِ خاصة بالرُّسُل.

قوله: (ومنه): أي من تعريف الواجب. قوله: (من ذات): أي كذات الله. وقوله: (أو صفة): أي من صفاته الآتي بيانها.

صاوي

قوله: (بقطع النظر عن الحقائق): أي حقائق ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، أي بقطع النظر عن عينها وذاتها، إذ عين ما يجب لله من القدم والبقاء... إلخ، وما يستحيل وما يجوز ممتنع على الرسل، فالتشبيه غير تام، بل هو في مطلق واجب ومستحيل وجائز.

قوله: (ومنه): أي من تعريف الواجب... إلخ. قوله: (يعرف... إلخ): أي لأن معرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه.

قوله: (وقد قدمه أيضًا): أي تعريف الوجوب والاستحالة والجواز عند قول المتن: هي

بصيلة

....

بخيت

....

من ذات أو صفة أو نسبة **(ما)** أي الأمر الثابت الذي **(لم يقبل الإنتفا)** بالقصر للضرورة أي لا يقبل الزوال **(في ذاته)** أي بالنظر لذاته لا لشيء آخر، فخرج ما تعلق علم الله بوجوده. **(فابتهل)** بكسر اللام، أي تضرع واطلب من الله معرفة ما ينفعك. وهذا التعريف أخصر وأوضح وأحسن من قولنا: ما لا يُتصور في العقل عدمه، ....

سباعي

وقوله: **(أو نسبة)**: أي كثبوت القدرة لله تعالى. قوله: **(لم يقْبَلِ)**: بكسر اللام. وقوله: **(الإنتفا)**: بقطع الهمزة الأولى. قوله: **(لذاته)**: أي بقطع النظر عن علم الله وقدرته. وهذا التعريف يشمل صفات السلوب، وهي القِدَم والبقاء والمخالفة... إلخ، ويشمل أيضًا الصفات المعنوية، وهي كونه قادرًا... إلخ، وشاملٌ أيضًا للصفة النفسية.

قوله: **(وهذا التعريف... إلخ)**: وجهُ الأخصرية ظاهر، ووصفه بأنه أوضح وأحسن، لأنه جامعٌ مانعٌ، لأن قوله: «ما لم يقبل الإنتفا» شامل جميع الصفات المعاني والمعنوية والحال والسلبية، ولم يدخل فيه المستحيل، فظهر وجه ما قاله الشارح.

قوله: **(وأحسن من قولنا: ما لا يُتصور... إلخ)**: أي لأن قولنا «ما لا يتصور... إلخ» فاسد

صاوي

الوجوب ثم الاستحالة.... إلخ. قوله: **(من ذات)**: أي كذاته تعالى، فإنها واجبة لا تقبل الانتفاء والزوال. وقوله: **(أو صفة)**: أي كوجوده وقدمه وبقائه... إلخ. وقوله: **(ونسبة)**: أي كثبوت القدرة مثلًا لله تعالى في قولك: الله قادر.

قوله: **(فخرج ما تعلق علم الله بوجوده)**: أي من العرش فما تحته، فهو بالنظر لذاته يقبل الثبوت والانتفاء، وبالنظر لتعلق علم الله بوجوده لا يقبل الانتفاء، لكنهم عدوه في الجائز بالنظر لذاته. قوله: **(التعريف أخصر... إلخ)**: أي لكونه أقل حروفًا. وقوله: **(وأوضح)**: أي لأنه لا تجوُّز فيه.

وقوله: **(وأحسن)**: أي لأنه يشمل صفات السلوب والمعنوية، بخلاف تعريف السنوسي،

بصيلة

(لكونه أقل حروفًا): إذ هذا خمسة عشر، وذاك عشرون. **(يشمل صفات السلوب... إلخ)**:

بخيت

....

وإن اشتُهر.

سباعي

العكس والطّرد. **أما كونه فاسد العكس** فلأنه إنما يدل على الواجب الوجودي، ولا يدل على الواجب العدمي، كالصفات السلبية كالقِدم، أي سلب العدم السابق، والبقاء، أي سلب العدم اللاحق، وكالشريك، فإنه واجب العدم، وحيث لم يدل على الواجب العدمي عرفت ما فيه من القصور وفساد العكس، وكان عليه أن يقول: الواجب عبارة عن كل معقول ثبت وتحقق، واستحال مقابله نفيًا أو إثباتًا ليشمل القسمين، أعني الواجب الوجودي والعدمي. **وأما كونه فاسد الطرد فلأنه يدخل فيه الأحوال الحادثة**، أي الصفات المعنوية، كالعالمية والقادرية، أو تقول كونه عالمًا أو قادرًا، لأن ثبوت المعنوية لازم لثبوت المعاني، فإذا اتصف الحادث بالعلم والقدرة على شيء من الأشياء تثبت له العالمية والقادرية، فالعالمية والقادرية لازم ثبوتها لثبوت العلم والقدرة، فهما بعد

صاوي

فإنه مطول. وفيه تجوُّز حيث أطلق التصور وأُريد التصديق. وفيه قصور لعدم شموله السلوب والمعنوية، ومناقشته في شراحه مشهورة.

قوله: (وإن اشتهر): الواو للحال، وإن زائدة. والمعنى أعرضت عنه في حال شهرته لما علمت.

بصيلة

أي لأن قوله: «ما لم يقبل الإنتفا» شامل جميع الصفات المعاني والمعنوية والسلبية، ولم يدخل فيه المستحيل، فظهر ما قاله.

(ومناقشته في شراحه مشهورة): حاصل المناقشة أن قول السنوسي في تعريف الواجب: «ما لا يُتصور... إلخ» فاسد العكس -أي الجمع- وفاسد الطرد -أي المنع- يعني أنه لا يشمل جميع أفراد المعرَّف -بالفتح- ويدخل فيه غير أفراد المعرَّف -بالفتح أيضًا- **أما كونه فاسد العكس** فلأنه إنما يدل على الواجب الوجودي ولا يدل على الواجب العدمي، كالصفات السلبية، كالقدم، أي سلب العدم السابق، والبقاء، أي سلب العدم اللاحق، وكالشريك، فإنه واجب العدم. وحيثُ لم يدل على الواجب العدمي، عرفت ما فيه من القصور وفساد العكس، فكان عليه أن يقول: الواجب

بخيت

....

....

سباعي

ثبوت العلم والقدرة لا يُتصور في العقل عدمهما للزوم ثبوت المعنوية لثبوت المعاني. والأحوال تتصف بالثبوت ولا تتصف بالوجود ولا بالعدم، لأنها واسطة بين الوجود والعدم، فالأحوال الحادثة داخلة في تعريف الواجب، مع أنها من قسم الجائز.

والجواب عن الأول أنَّ «ما» مِن قوله: «ما لا يُتصور» واقعةٌ على حكم لا على موجود، والحكم يشمل القضية التي موضوعها عدميٌّ، كقولنا: الشريك واجب العدم، والقِدم واجبٌ لمولانا جل وعز، ولا شك أن هذه الأحكام لا يُتصور في العقل عدمها، وكذا قولك مثلًا: مولانا لا يجوز عليه العدم، والشريك لا يجوز عليه الوجود. فما ذُكِرَ ونحوه أحكام لا يتصور في العقل عدمها، وعدم كل شيءٍ بحسبه، فعدم الوجود النفي، وعدم النفي الوجود.

والجواب عن الثاني أن قوله: «ما لا يُتصور في العقل عدمه» معناه ما لا يُتصور في العقل نفيه ولا عدمه بوجه من الوجوه، ولا في وقتٍ من الأوقات، والأحوال الحادثة يُتصور في العقل نفيها

صاوي

....

بصيلة

عبارة عن كل معقول ثبت وتحقق واستحال مقابله نفيًا أو إثباتًا، ليشمل القسمين -أعني الواجب الوجودي والعدمي- **وأما كونه فاسد الطرد** فلأنه يدخل فيه الأحوال الحادثة -أي الصفات المعنوية- كالعالمية والقادرية، أو تقول كونه عالمًا أو قادرًا، لأن ثبوت المعنوية لازم لثبوت المعاني، فإذا اتصف الحادث بالعلم والقدرة على شيء من الأشياء، ثبت له العالمية والقادرية، فالعالمية والقادرية لازم ثبوتها لثبوت العلم والقدرة، فهما بعد ثبوت العلم والقدرة لا يُتصور في العقل عدمهما، للزوم ثبوت المعنوية لثبوت المعاني. والأحوال تتصف بالثبوت، ولا تتصف بالوجود ولا بالعدم، لأنها واسطة بين الوجود والعدم، فالأحوال الحادثة داخلة في تعريف الواجب، مع أنها قسم الجائز. **والجواب عن الأول**: أن «ما» من قوله: «ما لا يُتصور» واقعة على حكم، لا على

بخيت

....

وهو قسمان: ضروري وهو ما لا يتوقف..

سباعي

بأن تنعدم بانعدام أصلها، أي المعاني، لأن المخلوق الحادث يجوز أن يتصف بصفات المعاني، ويجوز أن لا يتصف بشيءٍ منها بأن يخلق مسلوبها، وإذا خلق مسلوب المعاني فلا معنوية، لأن المعاني أصل المعنوية. وفي المقام كلام يُطلبُ من المطولات.

قوله: (وهو قسمان): أي الواجب، وهو ثلاثة أقسام(*): واجبٌ مطلَق، كذات الله وصفاته الوجودية؛ وواجبٌ مقيَّد، كالوجود والتحيز للجِرْم، لأن الصفة النفسية عُرِّفت بأنها الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، والصفة النفسية أعم أن تكون قديمة أو حادثة، وكالجوهرية والعَرَضية، وبقي الصفات المعنوية، وهي واجبة للذات ما دامت علتها. **قوله: (وهو)**: أي الضروري.

(*) وهو ثلاثة اقسام من حيث الإطلاقُ والتقييدُ: مطلق، ومقيد بدوام الذات، ومقيد بقيام الصفة بالذات. وهو قسمان من حيث كيفيةُ إدراكه: ضروري، ونظري.

صاوي

....

بصيلة

موجود، والحكم يشمل القضية التي موضوعها عدمي، كقولنا: الشريك واجب العدم، والقدم واجب لمولانا جل وعز. ولا شك أن هذه الأحكام لا يُتصور في العقل عدمها، وكذا قولك مثلًا: مولانا لا يجوز عليه العدم، والشريك لا يجوز عليه الوجود، فما ذكر ونحوه أحكام لا يُتصور في العقل عدمها، وعدم كل شيء بحسبه، فعدم الوجود النفي، وعدم النفي الوجود. **والجواب عن الثاني**: أن قوله: «ما لا يُتصور في العقل عدمه» معناه: ما لا يُتصور في العقل نفيه ولا عدمه بوجه من الوجوه، ولا في وقت من الأوقات، والأحوال الحادثة يُتصور في العقل نفيها، بأن تنعدم لانعدام أصلها -أي المعاني- لأن المخلوق الحادث يجوز أن يتصف بصفات المعاني، وأن لا يتصف بشيء منها بأن يخلق مسلوبها، وإذا خلق مسلوب المعاني فلا معنوية، لأن المعاني أصل المعنوية. وفي المقام كلام طويل. اهـ. سباعي.

بخيت

....

على نظر واستدلال، كالتحيز للجرم،..

سباعي

وقوله: (على نظر): النظر في اللغة: الإبصار. وفي الاصطلاح: ترتيب أمور معلومة ليتَوّصل بها إلى مجهول. والمجهول هو النتيجة، وهي مجهولة قبل ترتيب الأمور المعلومة التي هي القياس. هذا عند المناطقة. وعرَّفه غيرهم بأنه الفِكر الذي يُطلب به علمٌ أو ظن. والمُراد بالفكر: حركة النفس في المعاني. فخرج حركتها في المحسوسات فإنها تخييل. والمراد الحركة القصدية ليخرج غير المقصود.

قوله: (كالتحيز): اعتُرض التمثيل للواجب بالتحيز للجِرم بأن التحيز للجِرْم لا يجب وجوده، لأنه مسبوق بالعدم، لأنه إنما حدث بحدوث الجِرم، وسيطرأ عليه العدم بفناء الجرم وانعدامه. **وأجيب**: بأن التمثيل بالتحيز... إلخ إنما هو للحكم الذي نسبته واجبة، لأن نسبة التحيز

صاوي

قوله: (نظر): هو لغة: التأمل والفكر. واصطلاحًا: ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول، كترتيب المقدمة الصغرى والكبرى المعلومتين للتوصل إلى مجهول، وهو النتيجة. **وقوله: (واستدلال)**: أي إقامة الدليل، فيرجع للنظر، ويُطلق على نفس الدليل.

قوله: (كالتحيز للجرم): التحيز صفة اعتبارية واجب ثبوتها للجرم مادام الجرم. **لا يُقال**: إن التحيز بالمعنى المذكور لا يجب وجوده لكونه مسبوقًا بعدم طارئ ويطرأ بطرو الجرم، وحينئذ فالتحيز للجرم غير صحيح؛ **لأنا نقول**: إنما مثل به المصنف لثبوت نسبة التحيز للجرم ما دام الجرم،

بصيلة

(المقدمة الصغرى والكبرى): كأن تقول في إقامة الدليل على قدم العالم: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدِث، ومحدِثه إلى محدِث، وهلم جرًّا، فيلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل محال، فبطل كونه حادثًا، وبطل افتقاره إلى محدِث. وإذا بطل ذلك، ثبت قدمه. وهذا كله يحتاج إلى نظر. أو تقول في إقامة الدليل على وجود الصانع: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، ينتج العالم لابد له من محدث، إذ الصنعة لابد لها من صانع.

(إنما مثل به المصنف لثبوت نسبة التحيز للجرم... إلخ): حاصله: أن التمثيل بالتحيز إنما

بخيت

....

....

سباعي

للجِرم الوجوب لا وجوب الوجود، وفرق بين الحكم الواجب الموصوف نسبته بالوجوب وبين الشيء الواجب الوجود، والثابت للتحيز الوجوب، لا وجوب الوجود المتصف بأنه لم يسبقه عدم ولا يطرأ عليه عدم، فافهم، فإن الاعتراض غلطٌ، ومنشؤه عدم التدبر فيما ذُكر.

وكم من عائبٍ قولًا صحيحًا   وآفتُه مِنَ الفَهْم السقيم

ونوقِشَ بأنه لا معنىً لثبوت الوجوب للتحيز إلا أنه يجبُ وجوده للجِرم، وهذا هو وجوب الوجود الذي نفاه عنه. والحاصل أن التحيز يجب وجوده للجِرم بحدوث الجِرم. **والتحقيق في الجواب أن يُقال**: إن الوجوب ذو فردين: **وجوب لذاته** لا لأجل عارض عرض له، وهذا هو الوجوب المتصف به القديم الذي لم يسبقه عدم أصلًا، ولا يطرأ عليه عدم أصلًا، وهذا هو الوجوب الحقيقي، والفرد الكامل الذي ينصرف إليه الوجوب عند الإطلاق، وهو الوجوب المطلَق؛ **ووجوبٌ لعارضٍ** كوجوب

صاوي

لا لوجوب وجوده، لأنه ليس مراد، أو مراده بالجرم ما حل في فراغ، سواء كان جسمًا وهو ما تركب من فردين فأكثر، أو كان جوهرًا فردًا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، فالتحيز -أي الحلول في حيز- لا يختص بالجرم، بل يكون للجوهر الفرد أيضًا.

بصيلة

هو للحكم الذي نسبته واجبة، لأن نسبة التحيز للجرم الوجوب، وليس التمثيل لوجوب الوجود.

وفرق بين الحكم الواجب الموصوف نسبته بالوجوب، وبين الشيء الواجب الوجود. والثابت للتحيز الوجوب لا وجوب الوجود المتصف بأنه لم يسبقه عدم ولا يطرأ عليه عدم، فافهم، فإن الاعتراض غلط نشأ عن عدم التدبر فيما ذكر.

وكم من عائبٍ قولًا صحيحًا   وآفتُه مِنَ الفَهْم السقيم

(ما حل في فراغ): الفراغ: عدم محض متوهم بين كل جسمين. وإنما قالوا: متوهم إشارة إلى أنه ليس بفراغ حقيقة، وإنما هو ملآن بالهواء، أي ليس بموجود ولا ثابت في الخارج.

بخيت

....

أي أخذه قدر ذاته من الفراغ؛ **ونظري** وهو ما توقف على ما ذُكر كالقدم لله تعالى،..................

سباعي

التحيز للجِرم، فإنه واجبٌ لعارضٍ، وهو حدوث الجِرم، ووجوب ثبوت الأحوال لثبوت معانيها.

قوله: (من الفراغ): الفراغ عرَّفوه بأنه عدم محض متوهم بين كل جسمين. وإنما قالوا متوهم إشارة إلى أنه ليس بفراغ حقيقةً، وإنما هو ملآن بالهواء، أي ليس بموجود ولا ثابت في الخارج.

قوله: (كالقِدم لله... إلخ): أي بمعنى امتناع أن يسبِق وجوده تعالى عدم. وقال بعضهم: القديم هو الذي لا أول لوجوده، وإلا - أي لو لم يكن قديمًا -، لزم افتقاره تعالى إلى مُحدِثٍ، ثم مُحدِثه إلى محدثٍ، ومحدث محدثه إلى محدثٍ، وهكذا، وذلك يُفضي إما إلى الدور أو التسلسل، وكلاهما محالٌ، فملزومهما كذلك. وحقيقة الدور: توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة كتوقف الباء على الألف، أو بمراتب كتوقف الجيم على الألف والباء والتاء والثاء. **وحقيقة التسلسل**: ترتب أمور غير متناهية، فكل دورٍ تسلسل في المعنى. والمراد بالقِدم في حقه تعالى القِدَم الذاتي، وأما القدم الزماني فمحال في حقه تعالى.

تنبيه: القِدَم أربعة أنواع: **ذاتيٌّ** كقدم واجب الوجود؛ **وزمانيٌّ** كقِدم زمان المعجزة بالنسبة إلى اليوم؛ **وإضافي** كقِدم الأب على الابن؛ **وسلبي** كقدم وجوده تعالى، بمعنى سلب سبق العدم لوجوده.

صاوي

قوله: (كالقدم لله تعالى): أي وباقي الصفات الواجبة. واعلم أن الواجب إما عرضي وإما ذاتي. والذاتي إما مطلق، وإما مقيد. فالواجب العرضي كوجود الممكن الذي تعلق علم الله بوقوعه، وهو بالنظر لذاته جائز، لاستواء وجوده وعدمه، ولكن عرض له الوجوب لتعلق علم الله بوقوعه. والواجب الذاتي المطلق كذات الله وصفاته. والواجب الذاتي المقيد كالتحيز للجرم، فإنه واجب له ما دام باقيًا. وكلام المصنف في الواجب الذاتي بقسميه، ولذا مثل بالتحيز والقدم. وأما الواجب العرضي فهو من قبيل الجائز كما أفاده الشرح.

بصيلة

....

بخيت

....

فكل منهما لا يقبل الانتفاء لذاته.

(**والمستحيل**) السين والتاء زائدتان للتأكيد (**كل ما**) أي أمر من ذات أو صفة أو نسبة منتف (**لم يقبل**) بكسر اللام (**في ذاته**) أي بالنظر لذاته (**الثبوت**) فهو (**ضد الأول**) أي الواجب، لما علمت أن الواجب هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاء، والمستحيل هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوت.

سباعي

واعلم أن القديم أخص من الأزلي، لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي أعم، أي وجوديًا كان أو عدميًا، فكل قديم أزليّ ولا عكس. ويفترقان أيضًا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغيُّر أو زوال، بخلاف الأزليِّ الذي ليس بقديم، كعدم الحوادث المنقطع بوجودها. **قوله: (فكل منهما)**: أي من الواجب الضروري والنظري.

قوله: (**والمستحيل... إلخ**): أي بالنظر لذاته، وهو أعم من أن يكون ذاتًا كالشريك، أو صفة كالعجز، أو نسبةً كنسبة العجز أو الجهل لله تعالى. **قوله: (فهو... إلخ)**: أشار بهذا التقدير إلى أنه خبر لمبتدأ محذوف، ومراده بالضد المخالف لا الضد المصطَلح عليه. **قوله: (لما علمت)**: علّة لقوله ضد الأول. قوله: «والمستحيل» معطوفٌ على قوله: «إن الواجب... إلخ».

صاوي

قوله: (زائدتان للتأكيد): أي خلافًا لمن تكلف أنها للطلب، ولمن قال: إن السين والتاء للمطاوعة، كاستحجر الطين. **قوله: (من ذات)**: أي كذات الشريك له تعالى. **وقوله: (أو صفة)**: أي وجودية أو اعتبارية. **وقوله: (أو نسبة)**: أي كثبوت العجز له تعالى.

قوله: (**من ذات... إلخ**): بيان لأمر. وقوله: (**منتف**): صفة له.

بصيلة

(**قوله خلافًا لمن تكلف أنها للطلب، ولمن قال: إن السين والتاء للمطاوعة**): وذلك لأن معنى كونها للطلب أنه طلب من المكلف أن يحيله، أي يعتقد أنه محال. وضُعِّف بأنه يوهم أنه منظور للطلب في هذه التسمية، وليس كذلك. وعلى كونها للمطاوعة يكون «مستحيل» مأخوذًا من الحال مطاوع «أحال» يُقال: أحلته فاستحال، فيوهم أنه وصف طرأ بتأثير الغير وليس كذلك. ولا يصح

بخيت

....

وخرج ما تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده. وهذا التعريف أخصر وأوضح وأصح.............

سباعي

قوله: (وخرج ما تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده): أي كبحر من زئبق مثلًا، فإن المولى علم أنه لا يوجد، وهو ليس بمستحيل في ذاته وإن كان مستحيلًا بالنظر لتعلق علم الله بعدم وجوده. تقرير شيخنا العقباوي. **قوله: (وهذا التعريف)**: تقدم توضيحه في نظيره فراجعه.

صاوي

قوله: (وخرج ما تعلق علم الله بعدم وجوده): أي كجبل من ياقوت، وكبحر من زئبق، وإيمان أبي جهل، فإنه بالنظر لذاته يقبل الثبوت والانتفاء، وبالنظر لتعلق علم الله بعدم وجوده لا يقبل الثبوت. ومعنى قوله: «خرج» أي من تعريف المستحيل ودخل في تعريف الجائز بالنظر لذاته.

قوله: (وهذا التعريف أخصر... إلخ): أي لأنه أقل حروفًا. **وقوله: (وأوضح)**: أي لخلو ألفاظه عن المجازات، بخلاف قوله: لا يُتصور في العقل وجوده، ففيه المجاز. **وقوله: (وأصح)**: أي لأنه لا يرد عليه ما يرد على قوله: «ما لا يُتصور في العقل وجوده»، مما هو مسطور في كتبهم، من ذلك أنه لا يشمل صفات الأحوال على القول بها، لأنها لا يُتصور في العقل وجودها، وذلك لأنها ثابتة فقط لا موجودة، فهي واسطة بين العدم والوجود، فليست موجودة في الخارج ولا معدمة، بل هي ثابتة. ومن ذلك أيضًا أنه يصدق على صفات السلوب، لأن مدلولها عدم أمر لا يليق به سبحانه

بصيلة

جعلها للصيرورة أيضًا لأنها تقتضي أنه لم يكن محالًا ثم صار، وليس كذلك.

(من ذلك أنه لا يشمل... إلخ): الصواب [عدم] سقوط «لا» كما يدل عليه التعليل بعده، ولعلها تحريفة من الناسخ. ومنها أنه لا يتناول شيئًا من أفراد المعرَّف، لأن التصور -أي حصول الصورة في الذهن- يتأتى في كل حكم وفي عدمه، فلا يصح أن ينفى التصور عن وجوده، لأن النظريات والضروريات نقائضها تُتصور -أي تحصل في الأذهان- فلولا أنها تحصل ويشك فيها في النظريات ما أُقيم البرهان على بطلانها. وكذلك تحصل صورة النقائض في الأذهان في الضروريات، فكيف يصح أن ينفي تصور الوجود لحكم من الأحكام؟! والفعل في سياق النفي يعم كالنكرة، لأن

بخيت

....

من قولنا: ما لا يُتصور في العقل وجوده.........................

سباعي

قوله: (ما يتصور... إلخ): اعتُرِض هذا التعريف بأنه لا يتناول شيئًا من أفراد المعرَّف، لأن التصور -أي حصول الصورة في الذهن- يتأتى في كل حكم وفي عدمه، فلا يصح أن ينفوا التصور عن وجوده، لأن النظريات والضروريات نقائضها تُتصور -أي تحصل في الأذهان- فلولا أنها تحصل ويُشك فيها في النظريات ما أُقِيمَ البرهان على بطلانها. وكذلك تحصل صورة النقائض في الأذهان في الضروريات، فكيف يصح أن يُنفى تصور الوجود لحكمٍ من الأحكام؟! والفعل في سياق النفي يعم كالنكرة، لأن الفعل في قوة النكرة، لأن قولك: «ما لا يُتصور في العقل وجوده» في قوة قولك: «ما لا يُصح تصورٌ لوجوده».

والجواب: أن المستحيل ما لا يصح أن يحكم العقل بوجوده. وإطلاق التصور على الصحة يُؤخَذ من شرح العضد على أصول ابن الحاجب حيث فسَّر «ما لا يُتصور» بما لا يمكن. والإمكان والصحة متقاربان.

صاوي

لا يُتصور في العقل، مع أن صفات السلوب من قبيل الواجب الذي لا يقبل الانتفاء، فهي متحققة في الواقع ونفس الأمر لا يصح نفيها عنه تعالى.

بصيلة

الفعل في قوة النكرة، لأن قولك: «ما لا يُتصور في العقل وجوده» في قوة قولك: «ما لا يصح تصور وجوده». والجواب: أن المستحيل ما لا يصح أن يحكم العقل بوجوده، وإطلاق التصور على الصحة يُؤخذ من شرح العضد على أصول ابن الحاجب، حيث فسر ما لا يُتصور بما لا يمكن، والإمكان والصحة متقاربان. وحاصله: أنه يحتمل أنه أراد بالعقل الآلة كما هو رأي الشافعي، ويحتمل أنه أراد به العلم بالضروريات كما هو رأي القاضي. وعليهما فالظرفية مجازية، أي إن علم وجود المستحيل لا يقع في الآلة، أي لا تكون الآلة آلة له ولا يتأتى ذلك، أو لا يقع في العلم بالضروريات، أي لا يكون معلومًا. ويأتي مثل هذا في تعريفهم للواجب والجائز. وبالجملة فلفظ التصور محوج للتأويل.

بخيت

....

....

وهو قسمان أيضًا: ضروري، كخلو الجرم عن الحركة والسكون معًا؛ ونظري كالشريك لله تعالىٰ.....

سباعي

وحاصله أنه يُحتمل أنه أراد بالعقل الآلة، كما هو رأي الشافعيِّ. ويُحتمل أنه أراد به العلم بالضروريات كما هو رأي القاضي. وعليهما فالظرفية مجازية، أي إن علم وجود المستحيل لا يقع في الآلة، أي لا تكون الآلة آلة له ولا يتأتىٰ ذلك، أو لا يقع في العلم بالضروريات، أي لا يكون معلومًا. ويأتي مثل هذا في تعريفهم للواجب والجائز. وبالجملة فلفظ التصور محوج للتأويل، فلو قال مثلًا: الواجب ما يلزم علىٰ تقدير عدمه مُحال، والمستحيل ما يلزم علىٰ تقدير وجوده مُحال لكان أظهر.

قوله: (ونظري): عطفٌ علىٰ ضروري. **قوله: (وهو)**: أي المستحيل.

تتمة: اختُلِف هل يجوز التكليف بالمحال؟ فمذهب الأكثر وهو الأصح جوازه مطلقًا، سواء كان محالًا لذاته وهو الممتنع عقلًا وعادةً، كالجمع بين السواد والبياض، أو محالًا لغيره بأن كان ممتنعًا عادةً لا عقلًا، كالمشي من الزَّمِن، والطيران من الإنسان، أو محالًا عقلًا لا عادةً كإيمان مَنْ عَلِمَ الله سبحانه وتعالىٰ أنّه لا يؤمن.

ومنعت طائفة من المعتزلة -وهم البغداديون- التكليف بالمُحال لذاته، وهو الممتنع عقلًا وعادةً دون المُحال لغيره. ومنعت طائفة منهم التكليف بالمحال الممتنع لغير تعلق العلم بعدم وقوعه، وهو المحال العادي، كالمشي من الزَّمِن، والطيران من الإنسان، دون الممتنع لتعلق العلم، لأن العادي لظهور أنه لا يتأتىٰ من المكلَّفين لا فائدة في طلبه منهم. وأُجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب، أم لا يأخذون فيترتب العقاب.

صاوي

....

بصيلة

فلو قال مثلًا: الواجب ما يلزم علىٰ تقدير عدمه محال، والمستحيل ما يلزم علىٰ تقدير وجوده محال، والجائز ما يلزم علىٰ تقدير وجوده وعدمه محال، لكان أظهر.

بخيت

....

....

سباعي

ومنع إمامُ الحرمينِ طلبَ المُحالِ، ولم يمنع ورود صيغة طلبه لغير حقيقة طلبه، نحو ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

واختلف القائلون بالجواز في وقوعه، فقيل: يقع مطلقًا. وقِيل: لا يقع مطلقًا. وقِيل: بالتفصيل بين الممتنع لذاته كقلب الحجر ذهبًا مع بقاء الحجرية، فلا يقع -أي مع بقاء أوصاف الحجرية وذات الحجرية- فإن هذا هو الممتنع. أما قلب الحجر ذهبًا بتبديل ذات الحجر بذات الذهب، أو بتبديل أوصاف الحجرية بأوصاف الذهبية فإن هذا لا يُمتنع كما وقع لبعض الأولياء قلب الحجر ذهبًا، وقلب الماء لبنًا وعسلًا. وهذا ليس من قلب الحقائق، إذ الحقائق الجواز والاستحالة والوجوب، فقلب المستحيل واجبًا أو جائزًا وعكسه هذا هو قلب الحقائق. وأما قلب الحجر ذهبًا، والماء لبنًا أو عسلًا، فقلب ممكن إلى ممكن وهو جائز؛ **والممتنع لغيره فيقع وهو الصحيح**. ودليل عدم وقوع الأول الاستقراء. ودليل وقوع الثاني أن الله تعالى كلَّف الثقلين بالإيمان وقال: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه، وهذا من الممتنع لغيره.

واستشكل الشيخ عز الدين جواز التكليف بالمحال لغيره، فقال: إذا عَلِمَ اللهُ أن بعض الخلق أو أكثرهم لا يؤمن أو لا يطيع، فكيف يطلب منهم ما يخالف علمه، وحينئذ فقد كلَّفهم بما لا يطيقون؟! وأُجيب بأن توجيه الخطاب لهؤلاء ليس طلبًا على الحقيقة، بل علامة وُضِعت على شقاوتهم، وأمارة نُصبت على تعذيبهم.

وقال الغزالي وجماعة: إن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لا يصح أن يتصف بالاستحالة، لأنه من الممكن، والإمكان والاستحالة وصفان متنافيان، والقطع بعدم وقوعه لتعلق العلم بعدم

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

(وكل أمر قابل) في حد ذاته أخذًا مما تقدم **(للانتفاء وللثبوت)** فهو **(جائز بلا خفا)**. وهو أيضًا قسمان: ضروري، كخصوص الحركة أو السكون للجرم؛ ونظري كإثابة العاصي وتعذيب المطيع، ....

سباعي

وقوعه لا يخرجه عن إمكانه الذاتي، لأن العلم لا يغيِّر المعلوم عن وصفه الذاتي. وفي «التحرير» للشيخ كمال الدين أنَّه الوَجْه لاستحالة اجتماع الوصف بالاستحالة مع الوصف بالإمكان. اهـ.

وأُجيب: بأن الإمكان الذاتي لا ينافي الاستحالة العَرَضِية، لأنهما وصفان اعتباريان، والشيء الواحد يصِّح أن يتصف بالوصفين المتنافيين باعتبارين، فيصح أن يُقال في الواحد: إنه ممكن بالذات، مستحيل بالعرض، أي مستحيل لأجل غيره، أي لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه، فدعوىٰ استحالة اجتماعهما مطلقًا ممنوعة.

واعلم أنه يُمتنع تكليف الغافل، وهو من لا يدري كالنائم والسّاهي، لأن مقتضىٰ التكليف بالشيء الإتيان به امتثالًا، وذلك يتوقف علىٰ العلم بالتكليف، والغافل لا يعلم ذلك، فيُمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه، وقضاء ما فاته في زمن غفلته لوجود سببهما. ويُمتنع أيضًا تكليف المُلْجأ، وهو من لا مندوحة له عما أُلجئ إليه، كمن أُلقي من مكانٍ عالٍ علىٰ شخصٍ فقتلَه لا يمكنه العدولُ عنه، فلا تكليف عليه لعدم قدرته علىٰ شيء في هذه الحالة. وانظر الخلاف في تكليف المكره وعدمه، والقول بالتفصيل في كتب أصول الفقه.

قوله: (وكل أمرٍ): أي أعم من أن يكون ذاتًا كذوات المخلوقين، أو صفةً كصفاتهم، أو نسبةً كنسبة الأفعال إليهم. **قوله: (في حد ذاته... إلخ)**: أي وأما بالنسبة لتعلق علم الله بوجوده أو امتناعه فهو واجب أو مستحيل. **قوله: (كإثابة العاصي وتعذيب المطيع)**: هذا المثال مبنيٌ علىٰ مذهب أهل

صاوي

قوله: (كإثابة العاصي وتعذيب المطيع): هذا المثال إنما يتمشىٰ علىٰ مذهب أهل السنة من أنه تعالىٰ لا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح لعباده، بل يجوز ذلك عليه، ويجوز عدمه، فهو جائز عقلي. وأما عند المعتزلة فيحكمون باستحالته لقولهم بوجوب الصلاح والأصلح.

بصيلة

....

بخيت

....

ومنه الشبع عند الأكل، والإحراق عند مماسة النار من كل حكم عادي، فإنه جائز عقلي. والحاصل كما قرره شيخنا..

سباعي

السنة، وذلك لأن الفاعل المختار لا حَجْر عليه، بل يفعل ما يشاء، وهذا بالنظر للعقل لا للشرع. وأما مذهب المعتزلة فلا يجوز ذلك عقلًا، لأنهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح، وهو كلام هَوَس لا أصل له. قوله: **(ومنه الشبع)**: أي من الجائز العقلي النظري، أي من حيثُ الفاعلُ، وذلك لأن العقلَ ربما ضلَّ فتوهم أن التأثير لها لا لله عندها كما ذهب إليه المعتزلة.

قوله: **(والإحراق..إلخ)**: عطفٌ على الشبع، أي وغيرهما من الأمور الواجبة عادةً.

قوله: **(فإنه جائزٌ عقلي)**: أي وإن كان واجبًا عادةً، فكل واجبٍ عقلي واجبٌ عادة ولا عكس، فإن بعض الواجب في العادة جائز عقلًا، فبينهما العموم والخصوص المطلق، وكذلك الممتنع عقلًا وعادةً بينهما هذه النسبة.

قوله: **(والحاصل... إلخ)**: حاصله أن أستاذنا المؤلف سأل شيخه العلامة العدوي: كيف يكونُ الجائزُ عقلًا واجبًا عادةً؟ فأجاب بأن الجائز العقلي له جهتان، فإن نظرت إليه من حيثُ ذاتُه بقطع النظر عن التكرار كان حكمًا عقليًا، وإن نظرت إليه من حيثُ تكررُه على الحس سُمي عاديًا. وقد أوضح ذلك الشارح. ولا تظهر هذه القاعدة إلا في الحادث الضروري، فهذه القاعدة إنما هي في الأمور الضرورية المتعلقة بالحوادث، كالتحيز للجِرْم، وخلوِّه عن الحركة والسكون معًا، لأن الأمور الحادثة هي التي تكرر على الحس الظاهري أو الباطني فتُوصف بالاعتياد. وأما النظريات لاسيَّما المتعلقة بالقديم سبحانه وتعالى، كالقدرة لمولانا والعجز تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا فلا يظهر فيه

صاوي

قوله: **(من كل حكم عادي)**: أي كالري عند الماء، والقطع عند السكين، ونبات الزرع عند بذر الأرض، وجميع ما يحصل عند الأسباب العادية.

بصيلة

....

بخيت

....

أن مثل الإحراق عند مماسة النار إن نظرت إليه من حيثُ ذاتُه بقطع النظر عن التكرر، فهو حكم عقلي، لأنه من الجائز النظري، لأن العقل إذا تأمل في وحدانية الله تعالى وأنه الفاعل المختار المنفرد بالإيجاد والإعدام، علم أن الأفعال كلها لله تعالى وحده ولا تأثير لما سواه، خلافًا لمن غلط وجعلها من الأحكام الواجبة العقلية التي لا يمكن انفكاكها، فأسند التأثير لنحو النار إما بالطبع وإما بقوة أُودعت فيها؛ وإن نظرت إليه من حيثُ تكررُه على الحس سُمي حكمًا عاديًا.

وقد علمت أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يُمثَّل بهما لأقسام الحكم العقلي الثلاثة،

سباعي

جريان هذه القاعدة لعدم التكرر على الحس، فلا يُقال: إن قدرة الله تعالى واجبةٌ عادة لما علمت من أن المنظور له إنما هو التكرار.

قوله: (**مثل الإحراق**): أي وتأمل أنه الفاعل... إلخ. وقوله: (**علم... إلخ**): جواب إذا.

قوله: (**خلافًا لمن غلط... إلخ**): أي وهم الفلاسفة والمعتزلة، إلا أن الفلاسفة كفروا؛ لأنهم جعلوا التأثير لهذه الأمور بالطبعِ أو بالعِلّةِ. والمعتزلة قالوا: التأثير بقوة أودعها الله فيها وإن شاء سلبها منها، لكن إن لم يسلبها، فتؤثر لكن لا بطبْعها، فلذا لم يحكم بكفرهم، بل بفسقهم. قوله: (**بالطبع**): متعلقٌ بالتأثير.

وقوله: (**وإما بقوة**): معطوفٌ عليه. وقوله: (**وإن نظرت**): عطفٌ على «إن نظرت» الأول.

قوله: (**وقد علمت... إلخ**): أتى به لمجرد التنبيه على ما تقدم والإيضاح له، فهو كالحاصل.

صاوي

قوله: (**أن مثل الإحراق**): أي من كل أمر عادي اقترن بسببه، وخبر «أن» محذوف تقديره: فيه تفصيل، أشار له بقوله: إن نظرت... إلخ. قوله: (**إما بالطبع... إلخ**): أي والقائل بالطبع كافر، وبالقوة فاسق، وسيأتي إيضاح ذلك متنًا وشرحًا. قوله: (**من حيثُ تكررُه على الحس**): أي على

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**فأسند التأثير... إلخ**): أما من أسند التأثير لله تعالى بسبب تلك القوة كالغزالي والسبكي فليس بغالط. وسيأتي الكلام عند قول المصنف: «ومن يقل بالطبع أو بالعلة... إلخ».

فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل نفيهما معًا عنه، والجائز ثبوت أحدهما له بالخصوص.

فإن قلت: التعريف للماهية، و«كل» للأفراد، فكيف يصح أخذك لفظ «كل» في تعريف المستحيل والجائز؛ **قلتُ**: لفظ «كل» هنا زائدة ارتكبها للضرورة، أو أن ما ذكر ضابط لا تعريف، إلا أنه يشير للتعريف، فتسميته تعريفًا مجاز.

وإنما عبرت بالثبوت والانتفاء دون الوجود والعدم لتشمل التعاريف الأحوال على القول بها،

سباعي

قوله: (**أو أن ما ذكر... إلخ**): جوابٌ ثان. **قوله**: (**مجاز**): أي لغوي علاقته المشابهة، والقرينة عدم صحة دخول كلٍّ في التعاريف.

قوله: (**لتشمل التعاريف الأحوال**): أي صفات الأحوال نفسية أو معنوية، وكذا صفات السلوب. فيُؤخذ من هذا التعريف أن الثابت أعم من الموجود، فكل موجود ثابت، وليس كل ثابت موجودًا، فالذوات والمعاني لها وجود في الخارج ويصِّح أن تُرىٰ. وأما الثابت فموجود في الأذهان، لأنه لا يصح أن يُرىٰ. وكذا الانتفاء أعم من العدم، فإن العدم في الموجود، بخلاف الانتفاء فإنه في الموجود والثابت كالأحوال. ولعل مراده بالشمول الصحة، أي ليصح إدخال الأحوال الواجبة في تعريف الواجب، وإخراج الأحوال الواجبة من تعريف المستحيل. أما الأحوال المستحيلة فهي

صاوي

إحدىٰ الحواس الخمس، ومثلها الوجدانيات. **قوله**: (**و«كل» للأفراد**): أي لضبط حكم الأفراد.

قوله: (**في تعريف المستحيل والجائز**): أي لأن المقصود بيان الحقيقة والماهية لا ضبط الأفراد.

قوله: (**للضرورة**): أي ضرورة الوزن. **قوله**: (**أو أن ما ذكر**): جواب آخر. **قوله**: (**الأحوال**): أي أو الاعتبارات علىٰ القول بعدم الأحوال.

بصيلة

قول الشارح: (**إلا أنه يشير للتعريف**): أي إنه يفيد ما أفاده. وقوله: (**مجاز**): أي لغويٌّ علاقته المشابهة، والقرينة عدم صحة دخول كل في التعريف.

بخيت

....

ككونه تعالىٰ عالـمًا فإنها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. وهذا من جملة الأحسنية التي أشرنا لها، فتدبر.

سباعي

داخلة في المستحيل في كلامهم، فلا اعتراض عليهم، فالشمول من حيثُ الإدخالُ والإخراجُ علىٰ التوزيع، فقد تسمح في الشمول، فإنه إنما يُراد منه الإدخال فقط، وأما الجائز فلا يتأتىٰ فيه ذلك.

قوله: «التعاريف»: مراده بالجمع ما فوق الواحد، إذ الجائز علىٰ كلامهم لا تدخل فيه الأحوال والسلبية لوجوبها، فلا يقال فيها إنه يصح وجودها وعدمها لما علمته من ثبوتها. مؤلفه.

صاوي

قوله: (فإنها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم): أي بل هي حال توصف بالثبوت لا بالوجود ولا بالعدم. والحق أنها أمور اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج وإنما هي أمور يعتبرها الذهن.

بصيلة

(والحق أنها أمور اعتبارية... إلخ): أي لا حال، لأن الحق أن لا حال. وحاصل المقام وما فيه من النزاع: أن العشرين صفة الثابتة له تعالىٰ علىٰ **أربعة أقسام**: **قسم عدمي** اتفاقًا، أي مفهومه عدم شيء، وهو صفات السلوب؛ **وقسم موجود** في خارج الأعيان اتفاقًا، بحيث لو أزيل عنا الحجاب لرأيناه، وهو صفات المعاني؛ **وقسم له ثبوت** في نفسه ولم يرتق إلىٰ مرتبة الوجود في خارج الأعيان، فلا يمكن رؤيته، وهي المعنوية؛ **وقسم اختلف فيه**، وهو النفسية، أعني الوجود، فقال الرازي: إنه أمر اعتباري، أي لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر. وقال إمام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: إنه حال، فله ثبوت في نفسه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي. وقالت الكرامية: إنه صفة، فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها. وقيل: إنه صفة سلبية. ويفسر بسلب العدم علىٰ الإطلاق اهـ. دسوقي علىٰ المصنف.

بقي أنك قد علمت أن الحق أن لا حال، ودليله ما في «المواقف» وشرحه حيث قال: المقصد السابع: الحال، وهو الواسطة بين الموجود والمعلوم، وقد أثبته إمام الحرمين أولًا والقاضي منا، وأبو هاشم من المعتزلة. وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقًا، فإن أُريد نفي ذلك وقصد إثبات

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة، وإن أُريد معنىً آخر بأن يُفسر الموجود مثلًا بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلًا، فيُتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعًا، لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين إلى معنىً واحد، فيكون النزاع لفظيًّا، لأننا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي، وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنىً آخر، ولا نزاع لنا في ذلك. والذي أحسبهم -أي أظنهم- أرادوه حسبانًا يتاخم اليقين -أي يقاربه- أنهم وجدوا مفهومات يُتصور عروض الوجود لها، بأن يحاذىٰ بها أمر في الخارج، فسموا تحققها وجودًا، وارتفاعها عدمًا، ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض، كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهم يجعلونه له عدم ملكة، ولا نناز عهم في المعنىٰ ولا في التسمية، فظهر بهذا التأويل أن الخلاف لفظي.

حجة المثبتين للحال: الوجود ليس موجودًا، وإلا زاد وجوده علىٰ ذاته، وتسلسل وجود بعد وجود إلىٰ ما لا نهاية، ولا معدومًا وإلا اتصف الشيء بنقيضه. **قلنا:** الوجود موجود، ووجوده نفسه، فإن كل مفهوم مغاير للوجود، فإنه إنما يكون موجودًا بأمر زائد ينضم إليه. وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه. وامتيازه عما عداه تقيد سلبي، وهو أن وجوده ليس زائدًا علىٰ ذاته أصلًا، فلا يتسلسل، أو معدوم وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو، بأن يقال مثلًا: الوجود عدم، والموجود معدوم. أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم، فإنه -أي السواد- لا جسم، مع اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم، فلا بُعد أن يصدق أيضًا أن الوجود ذو لا وجود. وفي المقام كلام غير هذا فراجع إن شئت. تأمل وافهم.

بخيت

....

ولما فرغ من بيان أقسام الحكم العقلي ووجوب معرفة الله تعالىٰ علىٰ كل مكلف، أخذ في بيان الطريق الموصل إلىٰ معرفته تعالىٰ وهي حدوث العالم، فقال: (ثم) بعد أن عرفت أنه يجب علىٰ كل

سباعي

(**قوله: أقسام الحكم... إلخ**): يعني الوجوب والاستحالة والجواز. **وقوله: (ووجوب)**: عطف علىٰ أقسام. وإن أردت تحقيق هذه الأقسام بأخصر عبارة وأوضح بيان، فعليك بعقيدتنا الموسومة بـ«بداية المريد في علم التوحيد» وشرحها لبعض الإخوان.

قوله: (الطريق): أي الدليل. وأطلق عليه الطريق مجازًا، تشبيهًا له بالطريق الحسي بجامع التوصل إلىٰ المقصود بكلٍّ، فالدليل يوصِّل إلىٰ علم المجهول، كما أن الطريق الحسي يوصل إلىٰ المطلوب من الأماكن.

قوله: (وهي حدوث العالم): أي العالم من حيثُ حدوثُه وإتقانُه علىٰ هذا الوجه، أي إن هذا الفعل دليل علىٰ وجود صانع حكيم، موجود بالإطلاق، قادرٍ مخالفٍ للحوادث وليس من جنسها، قديم باقٍ واحد، وإلا لأدَّىٰ إلىٰ التعطيل وهو محال، فتُعلم جميع الصفات الأزلية من حدوث العالم لما أنه مفتقر للمُوجِد القديم المنزَّه عن كل نقص.

قوله: (بعد أن عرفت... إلخ): أي من قولنا: «وواجب شرعًا علىٰ المكلَّف...إلخ». ولقائلٍ

صاوي

قوله: (أخذ في بيان الطريق الموصل): المراد به البرهان والدليل، فشُبِّه بالطريق الحسي بجامع أن كلًّا يوصل للمقصود علىٰ سبيل الاستعارة التصريحية.

قوله: (ثم بعد أن عرفت): أي من قولنا السابق: وواجب شرعًا علىٰ المكلف... إلخ.

بصيلة

(**بجامع أن كلًّا يوصل... إلخ**): فالدليل يوصل إلىٰ علم المجهول، والطريق الحسي يوصل إلىٰ المطلوب من الأماكن.

(**من قولنا السابق: وواجب شرعي على المكلف... إلخ**): لقائل أن يقول: إن إخبارك السابق من قبيل خبر الآحاد، فلا يفيد العلم، إذ العلم لا يفيده إلا الخبر الصادق أو التواتر أو الحواس

بخيت

....

مكلف شرعًا أن يعرف ما يجب في حقه تعالىٰ وما يستحيل وما يجوز (**اعلمن**) بنون التوكيد الخفيفة، وضمَّن العلم معنىٰ التصديق، فعداه بالباء في قوله (**بأن هذا العالما**) بجميع أجزائه، سُمي بذلك لأنه علامة أي دليل علىٰ وجود صانعه..

سباعي

أن يقول: إن إخبارك من قبيل خبر الآحاد، فلا يفيد العلم، إذ العلم لا يفيده إلا الخبر الصادق أو المتواتر أو الحواس الخمس أو الدليل -أي البرهان- وإخبارك ليس واحدًا من هذه، فاتباعه تقليد. **والجواب**: أني تابع في إخباري لجميع علماء الأمة المحمدية سلفًا وخلفًا عن رسولها عليه الصلاة والسلام، وحينئذ فهو إخبار علىٰ طبق ما نُقل عن النبي عليه الصلاة والسلام، فهو من المتواتر، وحينئذ فيفيد العلم قطعًا. أو أن المراد بالمعرفة في كلامه الاعتقاد، إذ المعرفة تُطلق علىٰ الاعتقاد، أي بعد أن عرفت، أي اعتقدت، وحينئذ فتسميته معرفة مجاز، ومنه الفروع الفقهية، لأنها ظنيَّة.

قوله: (**اعلَمَنْ**) فعل أمر. وفيه حثٌّ علىٰ التَنَبُّه لحدوث العالم، وزيادة النون حثٌّ ثان. **قوله**: (**بجميع أجزائه... إلخ**): أي لأنه يتنوع إلىٰ نوعين: جواهر وأعْرَاض كما سيأتي.

صاوي

قوله: (**ضمن العلم... إلخ**): جواب عن سؤال حاصله أن مادة العلم تتعدىٰ للمفعول بنفسها. **قوله**: (**سُمِّي**): أي العالم باعتبار مدلوله. **وقوله**: (**بذلك**): أي بالعالم باعتبار داله.

بصيلة

الخمس، أو الدليل -أي البرهان- وإخبارك ليس واحدًا من هذه، فاتباعه تقليد لا علم ولا معرفة. **والجواب من طرف الأستاذ الشارح**: أني تابع في إخباري لجميع الأمة المحمدية سلفًا وخلفًا عن رسولها عليه الصلاة والسلام، فهو إخبار علىٰ طبق ما نُقل عن النبي، فهو من المتواتر، فيفيد المعرفة التي هي الجزم المطابق للواقع عن دليل، أو أن المراد بالمعرفة في كلامه الاعتقاد، لأنها تُطلق عليه -أي بعد أن عرفت، أي اعتقدت- فتسميته معرفة مجاز.

(**أي العالم باعتبار مدلوله... إلخ**): ارتكب هذا التأويل لكي لا يلزم عليه تسمية الشئ بنفسه، فيكون المعنىٰ عليه سُمي العالم بالعالم.

بخيت

....

وفي التعبير باسم الإشارة إشارةٌ إلى أن حقائق الأشياء ثابتة ....

سباعي

قوله: (**وفي التعبير... إلخ**): أي لأن اسم الإشارة موضوعٌ على المشار إليه المحسوس الموجود في الخارج. قوله: (**حقائق الأشياء**): الحقائق جمع حقيقة، والحقيقة والماهية والهوية ألفاظٌ مترادفة معناها واحد. وحقيقة **الشيء** ما به يكون الشيء هوَ هوَ، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض. وقد يُقال: إن ما به الشيء هوَ هوَ من حيثُ تحققُه يقال له «حقيقة»، ومن حيثُ تشخصُه يُقال له «هوية»، وبقطع النظر عنهما يُقال له «ماهية»، هكذا قال السعدُ، وهو خلاف المشهور. والمشهور أن الهوية عبارة عن الشخص، وتُطلق عند الصوفية على الوجود.

وإضافة حقائق إلى الأشياء بيانية، أي حقائق هي الأشياء. وهل الماهية لها وجود في ضمن الأفراد؟ خلاف عندهم. قال السعد: لها وجود في ضمن الأفراد. وقال السيد: لا، وإنما لها وجود في الأذهان. وقوله: (**ثابتة**): أي موجودة.

صاوي

قوله: (**وفي التعبير باسم الإشارة... إلخ**): بيان ذلك أن الإشارة إنما يُشار بها إلى موجود حاضر. قوله: (**إلى أن حقائق الأشياء**): جمع حقيقة، وهي والماهية والمائية والهوية بمعنى واحد. وقوله: (**ثابتة**): أي متحققة، لأن الثابت والمتحقق والموجود بمعنى واحد. وحقيقة الشيء: ما به الشيء هو هو، كالحيوانية والناطقية بالنسبة للإنسان، فـ«هو» الأول عائد على المتعقل في الأذهان، والثاني عائد على المتعقل في الخارج ونفس الأمر.

بصيلة

(**بمعنى واحد**): وقيل: إن «ماهية» منسوب إلى لفظ «ما» لأنه يُجاب به عن السؤال بما هو؟ وقد يُقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج «حقيقة»، وباعتبار تشخصه ذهنًا «هوية»، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

(**ما به الشيء هو هو**): «ما» واقعة على أمر، والباء سببية، والشيء: مبتدأ، و«هو» الأول: ضمير فصل لا محل له من الإعراب، و«هو» الثاني: خبر المبتدأ، ومرجع الشيء، وجملة المبتدأ والخبر: صفة

بخيت

قوله: (**إشارة إلى أن حقائق الأشياء ثابتة**): حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو، أي

وأن العلم بها متحقق،...

سباعي

وقوله: (وأن العلم بها): أي تصورًا وتصديقًا.

وقوله: (متحقق): أي ثابت، والثبوت والتحقُّق والوجود معناها واحد بناءً على عدم ثبوت

صاوي

....

بصيلة

لـ«ما». ويكون المعنى: حقيقة الشيء: ما أي أمر كالحيوانية والناطقية بسببه يكون الشيء -كإنسان- هو ذلك الشيء، أي لا يكون الإنسان بسبب ذلك الأمر لاإنسانًا، أي لا غير إنسان. وظاهر كلامهم أن المرادَ بالحقائق النوعية: الكليةُ، كالحيوان الناطق للإنسان. وعليه يكون المراد بالأشياء الأنواع كالإنسان. وقال بعضهم: إن المراد بالماهيات هنا: الماهيات الجزئيات، كماهية زيد مثلًا التي هي مجموع حيوانية ناطقية وشخصية، لأن الخلاف بيننا وبين السوفسطائية إنما هو في وجود الماهيات الجزئية. وعليه يكون المراد بالأشياء: الأفراد التي تشاهدها. وإنما قال الشارح: «حقائق» ولم يقل: «الأشياء ثابتة» ليتم الرد على الجميع، لأن الأشياء ثابتة عند العندية.

بخيت

ما به الشيء ذلك الشيء، فالباء للسببية والضميران للشيء. والمراد بالشيء هنا: ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه ولو مجازًا أو جريًا على أحد المذاهب في لفظ الشيء من أنه يشمل غير الموجود، أو المراد به الموجود، والمعنى: الأمر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه، وما ذاك إلا الماهية.

فإن قيل: لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يُتصور بينهما سببية؛ **قلتُ**: هذا من ضيق العبارة، والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء إلى غيرها، وهذا كقولهم: «الجوهر ما يقوم بنفسه» إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يُتصور القيام بينهما.

ويصح أن يكون الضمير الثاني للموصول، فالمعنى: الماهية هي الأمر الذي بسببه الشيء هو ذلك الأمر، بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوت ذلك الأمر له إلى غير ذلك الأمر كما يُستفاد من تقديم الجار والمجرور.

قوله: (وأن العلم بها متحقق): أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق،

وهو كذلك عند جميع الملل إلا السوفسطائية، فقد خالفوا في ذلك، وهم فرق ثلاثة: عنادية يقولون لا ثبوت لحقيقة من الحقائق وإنما هي أوهام وخيالات كالذي يُرىٰ في المنام.........

سباعي

الأحوال، وحينئذ فلا ينافي ما سبق لنا قريبًا من أن الثبوت أعم من الوجود، وهذا طريق آخر غير الطريق الذي مشىٰ عليه السعدُ في شرح عقائد النسفي.

(**قوله: السُوفسطَائية**): سُوف معناها الحكمة والعلم. وإسطائية معناه المزخرفُ المُمَوَّه، المزيَّن الظاهرِ، الفاسدُ الباطنِ. وقيل: معناه العالِم العارف. فإن زِيدَ في علمه قيل فيه: أرسطا. فإن أُريد المبالغة جدًا قيل: أرسطَاطَاليس. قيل: لم يوجد إلا واحد وهو الحكيم المعلوم. هكذا قيل في لغة اليونان. والسوفسطائية جماعةٌ من اليونان توغلوا في الرياضة وشدة الجوع، فأُورثوا نوعًا من الجنون كما هو شأن الرياضة والخلوة بلا شيخٍ عارفٍ له قَدم في طريق الله تعالىٰ، وهم منسوبون إلىٰ سُوفِسْطَا.

(**قوله: عنادية**): نسبة للعناد، أي المكابرة. وعندية نسبة للعِند، وهو الاعتقاد. ومحصله أنه ردّ عليهما بقوله: حقائق الأشياء ثابتة. وقوله: (**أوهام**): جمع وهم، والمراد المتوهَم، فالمراد المشتق من الأوهام. وقوله: (**وخيالات**): عطف تفسير.

صاوي

قوله: (**إلا السوفسطائية**): اسم لجماعة مخصوصة من اليونان توغلوا في الرياضة، حتىٰ أداهم ذلك إلىٰ الضلال. وهو اسم مركب فـ«سوف» بمعنىٰ العلم، و«إسطائية» بمعنىٰ المزخرف المزين، فمعنىٰ الجميع أصحاب العلم والحكمة المزخرفة المزينة. قال بعضهم: الحق أنهم خرجوا عن قول العقلاء. كذا قرره المؤلف. **قوله:** (**عنادية**): سموا بذلك لعنادهم ومكابرتهم لأهل الحق.

بصيلة

(فسوف): حقه أن يقول: فـ«سوفا» بالألف، لأنه عند التركيب حُذفت همزة «إسطائية» للتخفيف، وألف سوفا لالتقاء الساكنين. قاله الجراحي.

بخيت

فاللام في العلم لاستغراق أنواعه، لأن الاستدلال علىٰ الصانع وصفاته الذي هو المقصود من العلم بها يتوقف علىٰ تصور الحقائق والتصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها كالإمكان والحدوث.

قوله: (**وهم فرق ثلاثة... إلخ**): الفرق بين مذهب العنادية والعندية: أن العنادية ينكرون

وعندية يقولون الشخص عند اعتقاده حتىٰ لو اعتقد أن النار جنة أو بالعكس لكان كذلك. ولاأدرية يقولون في كل شيء لا أدري، حتىٰ إنه يشك في نفسه وفي شكه. وتوضيح الرد عليهم مذكور في المطولات.

سباعي

قوله: (واللا أدرية) نسبة إلىٰ «لا أدري»، فيقولون في كل شيء: لا أدري، حتىٰ إنه لو سُئل أحدهم عن السماء أو الأرض، أو الماء أو الأكل، أو عن نفسه أو عن أي شيء، فيقول: لا أدري.

وقوله: (يقولون... إلخ): راجعٌ لقوله: «وأن العلم بها متحقق» أي خلافًا لهؤلاء الفِرق الضالة.

ثم إن بعض أهل العلم أطال معهم الكلام والنزاع، وبعضهم أسقط معهم الخِطاب لما قام بهم من الجنون، والحق معه، ولا يناسبهم إلا أن نقول: يوضعون في النار، أو يُضربون بالسياط، ونحو ذلك حتىٰ يُقِروا، أو يبّقون دائمًا في العذاب حتىٰ يُحرقوا ويذهبوا بالمرة. قال المحققون: هذا هو المناسب لهؤلاء. **قوله: (وفي شكه)**: أي ويشكُ في كونه شاكًا.

قوله: (وتوضيح الرد... إلخ): حاصله: أنّا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالمشاهدة، وبعضها بالدليل، وأنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد تثبت، وأنَّ التحقق أو النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعًا من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها علىٰ الإطلاق. ولا يخفىٰ أنه إنما يتم علىٰ العنادية الذين قالوا: إن الضروريات منها حسيّات، والحس قد يغلط كثيرًا، كالأحول يرىٰ

صاوي

قوله: (يقولون: الشخص عند اعتقاده): بيان لتسميتهم عندية، وكذا يُقال فيما بعده. **قوله: (وتوضيح الرد عليهم مذكور في المطولات)**: قال صاحب «العقائد» بعد كلام طويل: الحق أنه لا طريق إلىٰ المناظرة معهم خصوصًا اللاأدرية، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا.

بصيلة

(بعد كلام طويل): حاصل الرد عليهم أن يُقال: إنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالمشاهدة، وبعضها بالدليل، وأنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد تثبت، وأن التحقق والنفي حقيقة

بخيت

ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقًا بتبعية الاعتقاد وبدونها، ويلزم من ذلك نفي الحقائق

....

سباعي

الواحد اثنين، والصفراوي يجد الحلو مرًا؛ ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، ويعرض فيها شُبَه يُفتَقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فروع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحِس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط. والاختلاف في البديهة لعدم الإلف، والخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافي حقيَّة بعض النظريات. والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصًا اللاأدرية، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار. اهـ. من «السعد على العقائد».

صاوي

....

بصيلة

من الحقائق، لكونه نوعًا من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق. ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية الذين قالوا: إن الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرًا، كالصفراوي يجد الحلو مرًّا؛ ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، ويعرض فيها شبه يُفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريات فرع الضروريات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

بخيت

بالمرة، لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة، فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماءً ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد.

والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا، يعني لو قطع النظر عنه ارتفعت الحقائق في نفس الأمر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض، لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها في نفس الأمر بحسب الاعتقاد وبتوسطه. وهذا كما ذهب إليه المصوبة من تصويب مذهب كل مجتهد.

والحق أنه لا طريق إلى المناظرة مع هؤلاء الفرق الثلاثة خصوصًا اللاأدرية، لأن جميعهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا.

ثم فسره بقوله (**أي ما**) أي الشيء الذي هو (**سوى الله العلي العالما**) نعت لله على القطع، فهو منصوب على المدح، وألفه للإطلاق، من الجواهر والأعراض.........................

سباعي

قوله: (فسّره): أي العالم. **وقوله: (أي ما سِوى الله العلي... إلخ)**: بيان وتفسير للعالم.

قوله: (ما سوى الله): اعلم أنهم اصطلحوا على وضع العالَم بفتح اللام لما سوى الله تعالى، ولا حاجة لأن يُزاد: «وسوى صفات ذاته» لأن اسم الجلالة جامع للذات العلية وصفاتها.

قوله: (نعت لله): وفي بعض النسخ نعت لـ«علي». والنسخة الأولى أولى، لأن العلي نعت لله أيضًا. **وقوله: (على القطع)**: أي ليس تابعًا لما قبله في إعرابه.

وقوله: (على المدح): أي مدح العالم. **قوله: (من الجواهر والأعراض)**: بيان للسوى.

صاوي

قوله: (والأعراض): اعلم أن بعضها يُدرك بالذوق كالحلاوة والملوحة والمرارة، وبعضها يُدرك

بصيلة

قلنا: غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي لعدم الإلف، والخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات. اهـ. من السعد على «العقائد». عن بعضهم: الحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، أي ولا فائدة لها معهم، كما قال العلامة السعد، لأن فائدة المناظرة التي هي المباحثة ومقابلة الحجة بالحجة لإظهار الحق ليثبت بالدليل صحة قول وبطلان قول آخر، ومعلوم أن العلم الحاصل بالدليل أخفى من العلم الحاصل بالحس، والعنادية ينكرون العلم الحاصل بالحس، فإنكارهم للعلم الحاصل بالدليل أولى. واللاأدرية شاكون في العلم الحاصل من الحس، فشكهم في العلم الحاصل بالدليل بالطريق الأولى. وإذا كانت الفرق الثلاث لا يعترفون بثبوت معلوم في نفس الأمر، فلا طريق إلى المناظرة معهم، بل الطريق في إفحامهم تعذيبهم بالنار ليعترفوا بالألم الذي هو من الحسيات، إذ هو من الأمور التي تُدرك بحاسة اللمس، وهو حقيقة من الحقائق، فاعترافهم به اعتراف بثبوت حقيقة في نفس الأمر، وبذلك يبطل إنكارهم لثبوت الحقائق.

بخيت

....

والجوهر: ما قام بنفسه. **والعرض**: ما قام بغيره من الجواهر كالألوان.

سباعي

وقوله: (من الجواهر) بيان للغير. وأتى به بعد قوله: «ما قام بغيره» للاحتراز عن صفات المولى سبحانه وتعالى لصدقها على أنها قامت بغيرها، فربما توهم أنها عَرَضٌ وليس كذلك، لاستحالة قيام العَرَض بذاته تعالى. على أن الصفات العلية ليست غيرًا ولا عينًا.

قوله: (كالألوان): مثال للعرَض. والأعراض بعضها يُدرك بحاسة البصر كالبياض والسواد، وبعضها يُدرك بالعقل كالقدرة في العبد، وبعضها بالمسِّ، وبعضها باللمسِ، وبعضها بالسمعِ، وبعضها بالشمِّ، وبعضها بالذوقِ. فعُلم من هذا أن الأعرَاض ليست خاصة بالمشاهدة، وما لم يشَاهد الآن [لعدم] قدرتنا لوجود مانع، والله قادر على إزالته، فإذا أزاله رأينا ما كنَّا ممنوعين منه.

وبنى أهل السنة على ذلك رؤية الرب في الجنة، بدليل الوجود، والحديث الوارد و«إنكُم سترَوْنَ ربكُم كالبدر... إلخ». ومنعها المعتزلة لاستحالة ذلك لما يلزم من الأشعة والاتصال، أي اتصال أشعة الباصرة بالمرئي. كذا زعموا. وقد حُرموا منها. والحاصل أن أهل السنة قاطبة على

صاوي

بالسمع كالأصوات، وبعضها بالبصر كالألوان، وبعضها بالشم كالروائح، وبعضها باللمس كالحرارة والبرودة، والنعومة والخشونة. وأما مثل القدرة والإرادة والعلم الحادثة فإنها تُدرك بالعقل، وكذا بقية المعاني، وهذه الأعراض كلها موجودة يصح رؤيتها، وبعضها يُرى بالفعل كالألوان والأجسام، وبعضها لم يُرَ بالفعل لوجود مانع وحجاب خلقه الله تعالى من رؤيتها بالفعل، لا اطلاع لنا على حقيقة ذلك الحجاب، وذلك كبعض صفات المعاني القائمة بنا، والروائح والأصوات ونحو ذلك.

قوله: (والعرض ما قام بغيره): سُمي عرضًا لأنه يعرض لما قام به ويطرأ عليه. ومن ثم لا يُقال في صفات الله تعالى أعراض، لأنها أزلية يستحيل عليها الطرو.

وقوله: (من الجواهر): بيان لـ«غيره».

بصيلة

(القائمة بنا): كقدرتنا مثلًا.

بخيت

....

....

سباعي

تجويزها، والمعتزلة على إحالتها، والكرامية على تجويزها في جهة ومكان، لاعتقادهم له الجسمية، وأنه لا كالأجسام تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.

والجواب عن شبهة الأشعة أن هذا إنما يتوجه على مذهب الفلاسفة القائلين بتأثر الحاسة بارتسام صورة المبصر فيها، إما بواسطة وقوع شعاع على المرئي في الخارج، أو بانطباع صورته فيها.

ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر إدراكان لا يتوقفان إلا على وجود محل يقومان به، واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقِّنا إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيها، على ما هو الحق في بحث الغزي.

وتمسكوا أيضًا بشبهة المقابلة، وتقريرها أنه سبحانه وتعالى لو كان مرئيًّا لكان مقابلًا للرائي بالضرورة، فيكون في جهة وحيِّز، وهو محال، ولكَان إما جوهرًا أو عرضًا، لأن المتحيز بالاستقلال جوهر، وبالتبع عَرَض، ولكَان المرئي إما كله، فيكون محدودًا متناهيًا محصورًا، وإما بعضه فيكون متبعضًا متجزئًا، إلى غير ذلك من لوازم المقابلة الفاسدة. **وأشار إلى جوابها العلَّامة اللقاني بقوله:** «لكن بلا كيف» أي إن لزوم هذه المقابلة إنما هو في رؤية الحوادث بحسب جَري العادة، لا بحسب حكم العقل، إذ عنده لزوم المقابلة والجهة ممنوع. وانظر شبهة الموانع وردها في كبير اللقاني، وهذه شبهة عقلية.

وتمسكوا أيضًا بشبهة سمعية، وهي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. وتقرير تمسكهم بالآية أن نفي إدراكه سبحانه وتعالى بالبصر واردٌ مورد التَمَدُّح، مُدْرَج في أثناء المدح، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصًا، وهو على الله

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

(من غير شك) متعلق بقوله (حادث) أي موجود بعد عدم، وهو خبر «إن» أي أن حدوثه غير مشكوك فيه لمن تأمل،...

سباعي

تعالى محال. وهذا الوجه يدل على نفي الجواز. **وأشار المحقق إلى الجواب بقوله**: «ولا انحصار».

وأُجيب عن الآية أيضًا بأنه لو سُلِّم عموم الأبصار وكون الكلام لعموم السلب، فلا يسلم في الأحوال والأوقات، فيُحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعًا بين الأدلة. **وأُورِدَ** عليه أن هذا تَمَدُّح، وما به التَمَدُّح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول. **ودُفع** بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذوات والصفات. وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثها، والرؤية من هذا القبيل. وفي المقام كلام يستدعي طولًا، انظره في شرح اللقاني.

قوله: (من غير شك): فيه أنه وقع الشك فيه من المخالفين. وأجاب عنه الشارح بقوله: أي إن حدوثه... إلخ.

صاوي

قوله: (لمن تأمل): فيه تعريض بمن يقول: إن العالم قديم، فإنه لم يتأمل.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (من تأمل): مراده التعريض بالحكماء القائلين بقدم بعض العالم بالزمان بناءً على قولهم «إن الله علة العلل». وحاصل تفصيل مذهبهم المشهور في ذلك أن الواجب لكونه واحدًا من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، فأول صادر هو العقل الأول، ولهذا العقل ثلاثة اعتبارات: الوجوب بالغير، واعتبار الوجود، واعتبار الإمكان بالذات، فصدر عنه بالاعتبار الأول عقل ثان، وبالاعتبار الثاني نفس، وبالثالث فلك أول، وهكذا إلى العقل العاشر، إذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر، بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد.

وأورد عليهم الإمام الرازي أن هذه الأوصاف اعتبارية في التحقيق، فإن كفت في التغاير فللمبدأ الأول أيضًا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم، بدليل أنهم أثبتوا له تعالى اختيارًا بالمعنى الأعم المفسر عندهم بإن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، فله تعالى إرادات مسماة عندهم بالعناية

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

الأزلية، فيجوز أن يكون علةً للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الإرادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. والفرق بين اعتبارات المبدأ الأول واعتبارات العقل الأول مثلًا تحكمٌ باطل. على أنه لا يصح أن تكون العلة أدنى حالًا في الوجود من المعلول، فلا يكون الأمر الاعتباري علة للموجود الخارجي.

وأجاب بعض المحققين بأن المختار من مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارية العقلية التي هي تلك الأوصاف الثلاثة، فإن استنادها إلى تلك الاعتبارات ليس تحقيق مذهبهم وإن اشتُهر في كتبهم، وذلك التحقيق، بأن يصدر عن «أ» أي عن المبدأ الأول «ب» أي العقل الأول، وعن «ب» أي العقل الأول «ج» أي العقل الثاني، وعن مجموع «أ ب ج» أي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقةً أو مجازًا بأن يراد اثنان منها «د» أي الفلك الأعظم المتكثر في ذاته، بأن يصدر عن مجموع «أ ب» نفسه المجردة، وعن مجموع «ب ج» هيولاه، وعن مجموع «أ ج» صورته الجسمية، وعن مجموع «أ ب ج» حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني. ونفس الفلك وأجزاؤه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط، أي بواسطة واحدة هي العقل الأول الصادر عن المبدأ الأول.

هذا توضيح ما قاله البعض المذكور، وهو مبني على أن المجموع موجود آخر سوى الآحاد، وأن بعض المجموعات جزء من بعض، فإنه أثبت وراء الآحاد الثلاثة أربع موجودات متباينة الآثار، ثلاثة منها ثنائيات، وواحد منها ثلاثي، وجعل كلًّا منها علةً لموجود آخر مباين لسائر المعلولات، وجعل الثنائيات داخلة في جملة الثلاثية، كذا يُؤخذ من الدواني وحواشيه.

ومراده ببعض المحققين المحقق الطوسي في شرح «الإشارات» لكن إذا راجعت عبارة المحقق

....

سباعي ______________________________

....

صاوي ______________________________

....

بصيلة ______________________________

....

بخيت ______________________________

في شرحه المذكور يتضح لك أن ما قاله المحقق ليس مبنيًا على ما فهمه الدواني وبعض حواشيه، فإنهم إن أرادوا أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه، إذ قول المحقق يتوقف على أن لكل من «أ» و «ب» دخلًا في تحقق «د» أي كل منهما جزء علة، وهذا لا يتوقف إلا على وجود «أ» ووجود «ب» فقط لا على أن يكون لهما تحقق ثالث؛ وإن أرادوا بتحقق المجموع تحقق نفس الأجزاء، فهذا مما لا نزاع فيه لأحد، وبناؤه عليه ظاهر، إذ ما لم يكن «أ» و «ب» لم يصدر عنهما ثالث.

نعم ما يظهر من عبارة المحقق المذكور وغيره من الحكماء من قسمة المعلولات إلى صادر عن الأول بلا واسطة وهو المعلول الأول؛ وصادر عن الواسطة، وهو ما بعد المعلول الأول هو ما اشتهر عن الفلاسفة، وهو خلاف التحقيق من مذهبهم نشأ من مثل تلك العبارات المتقدمة.

والتحقيق من مذهبهم كما حققه المحقق المذكور والإمام الرازي والجلال الدواني وغيرهم من المحققين أن لا مؤثر في الحقيقة ونفس الأمر إلا الله تعالى، وإن كان قد يظهر في بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره، وأن هذه الوسائط والأسباب إنما هي من قبيل الشرائط والآلات، وفعل الإيجاد والتأثير إنما هو لله تعالى وحده، بل ليست عند التدقيق من الشرائط ولا من الآلات، بل هي متممات وجود الممكن، كأن الممكن مجموعها عند التحقيق وكأنها داخلة في ذات الممكن ووجودها جزء من وجوده.

وقد صرح الشيخ الرئيس في «الشفاء» بما يفيد هذا التحقيق، أي بنسبة جميع الأفعال إلى الله وحده مباشرة. وشنع الطوسي على من نقل عنهم خلافه، لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات على البعض الآخر لنقص في ماهية المتوقف، فيحتاج إلى متمم لوجوده، فلابد من أن

....

سباعي ———————————————————

....

صاوي ———————————————————

....

بصيلة ———————————————————

....

بخيت ———————————————————

يوجد الواجب هذا المتمم حتىٰ يوجد هذا الممكن، وذلك كالعرض المتوقف وجوده علىٰ وجود محله، والكل الموقوف علىٰ وجود الجزء، وما ينحو نحو هذا. ولا شك أن إنكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء.

وظاهر مذهب الشيخ الأشعري من نفي التوقف رأسًا ينافي ما أثبته الحكماء من التوقف علىٰ وجه ما ذكر، وإن كان حقيقة مذهبه الذي يجب حمل ظاهره عليه كما حققه الإمام الرازي في غير موضع أن جنس التوقف لا ينكره، بل توقف بعض الوجودات علىٰ بعض واجب ضرورة لنقص في ماهية الممكن لا لعجز واحتياج من الفاعل.

علىٰ أن المحقق المنصف لا يبالي أن يقول بتوقف بعض أفعال الواجب علىٰ بعض، فإن هذا بمنزلة توقف إرادته علىٰ علمه مثلًا، وتوقف جميع صفاته علىٰ الحياة، والكل له سبحانه وتعالىٰ، فكما أن التوقف في هذا غير مضر، فكذا توقف فعله علىٰ فعله الآخر لا يضر، فإنه لم يتوقف في الحقيقة ونفس الأمر علىٰ ما سوىٰ ذاته، فليس في مثل هذا التوقف رائحة النقص أصلًا.

وعلىٰ هذا يتحد تحقيق مذهب الأشعري مع تحقيق مذهب الحكماء، وحينئذ فليست مسألة الإيجاب والاختيار وقدم العالم وحدوثه من لوازم هذه المسألة.

وعلىٰ كل حال فقد اتفق كلٌّ من الأشعري والحكماء عند أولي التحقيق علىٰ أن الواجب تعالىٰ فياض دائمًا، لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوبًا عليه، بل فضلًا منه وإحسانًا بمحض الجود والكرم، وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء لكمال قدرته وعموم قهره. وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات علىٰ وجود بعض آخر لما أنه من متممات وجوده، فتوقفه عليه

أو أن المراد أنه يجب له الحدوث كما يجب لمحدِثه القدم،...

سباعي

وقوله: (**أو أن المراد... إلخ**): جواب ثان على ما قيل في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾ [البقرة: ٢]. قوله: (**كما يجب لمحدِثه القدم**): هذا استئناس وإشارة إلى عقيدة أخرى.

صاوي

قوله: (**أو أن المراد... إلخ**): تنويع في الرد على من يقول بالقدم وهم الفلاسفة. وحاصل مذهب الفلاسفة أن الحادث عندهم قسمان: **حادث بالذات**، ويفسرونه بما يحتاج في وجوده إلى مؤثر، سواء سبقه عدم أو لا، فالأول: كأفراد الإنسان، والثاني: كالأفلاك، فإنها محتاجة في وجودها للمؤثر ولم يسبقها عدم؛ **وحادث بالزمان**، ويفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الإنسان. والقديم قسمان: **قديم بالذات**، وهو ما لا يحتاج في وجوده لمؤثر، كذات المولى تعالى؛ **وقديم بالزمان**، وهو ما لا يسبقه عدم واحتاج في وجوده لمؤثر كالأفلاك، فإنها عندهم لم يسبقها عدم، لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة، ويقولون: إن واجب الوجود سبحانه وتعالى واحد من كل جهة، فلا قدرة له ولا إرادة ولا صفة له زائدة على الذات، والواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة، فالواحد الذي ينشأ عنه يُقال له: العقل الأول، ثم إن ذلك العقل متصف بالإمكان من حيثُ إن الغير أثر فيه، وبالوجوب لعلته، فهو قديم لعلته، حادث باعتبار ذاته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان، ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول، وهو المسمَّى في لسان الشرع بالعرش.

بصيلة

(**باعتبار الجهة الأولى**): هي كونه قديمًا لعلته.

(**الثانية**): هي كونه حادثًا باعتبار ذاته. **وحاصل المقام**: أن الفلاسفة أثبتوا في العالم قسمًا ثالثًا

بخيت

لاحتياجه في حدوثه إليه، لا لاعتماد من الواجب عليه، فلا قصور من طرف الواجب، بل القصور من طرف الممكن. فلا خلاف بين القولين إلا ما كان من تعبير لفظي لا يُعتد به فيما يتعلق بالاعتقاد.

وإنما أطلنا عليك في هذا المقام لكونه من مهمات المباحث، ولتقف على بطلان شبه السالكين طرق العناد الذين يأبون سواه ولا ينصفون، ويدعون أنهم أهل سنة وهم للبدعة ناصرون، وماذا يضرنا لو وافقنا على ما نعتقد جميع أهل العلم، فافهم ولا تقلد.

....

سباعي ———————

....

صاوي ———————

ثم إن هذا العقل الثاني متصف بالإمكان من حيثُ إن الغير أثر فيه وهو العقل الأول، وبالوجوب لعلته، فهو حادث لذاته، قديم لعلته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان، وهو المسمى في لسان الشرع بالكرسي، وباعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبِّر لذلك الفلك الثاني.

ثم إن ذلك العقل الثالث متصف بالإمكان من حيثُ إن الغير أثر فيه، وبالوجوب من حيثُ علتُه، فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث، وهو المسمى بالسماء السابعة، ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبِّر لذلك الفلك الثالث، وهكذا إلى سماء الدنيا، فتكاملت الأفلاك تسعة، والعقول عشرة. ويسمون العقل المدبِّر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض، لإفاضته على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن. وبهذا ظهر لك وجه قولهم أن الأفلاك حادثة بالذات، قديمة بالزمان، وأنه لا أول لها تبعًا لعلتها، لأن المعلول يقارن علته، ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن. وأما أفراد تلك الأنواع فهي حادثة ذاتًا وزمانا. انتهى.

ومذهب أهل السنة أن القديم هو القديم بالذات لا غير، وهو الله تعالى وصفاته، وأن الحادث هو الحادث بالذات لا غير، وهو ما سوى الله تعالى. وما قالته الفلاسفة أوهام وخيالات وكفر.

بصيلة ———————

ليس بجوهر ولا عرض، سموه بالجوهر المجرد، لتجرده عن المادة وعلائقها، وجعلوا منه العقول العشرة. وبيان مذهبهم فيها أنهم يقولون: إن الله تعالى علة في وجود العالم، فهو عندهم فاعل بالذات لا بالاختيار، ولذلك قالوا بقدم العالم وأنه تعالى لكونه واحدًا لا تكثر فيه بوجه، لم ينشأ عنه إلا معلول واحد، هو العقل الأول، ونشأ عن هذا العقل الهيولي الفلك الأعظم الذي هو التاسع الأطلس -أي الخالي عن الكواكب- المسمَّى في لسان الشرع بزعمهم بالعرش، وصورته ونفسه وعقله باعتبارات أربعة: وجوده، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، وعلمه بذلك الغير، فنشأ عنه الهيولي باعتبار إمكانه

بخيت ———————

....

....

سباعي ________________________________

....

صاوي ________________________________

....

بصيلة ________________________________

لذاته، والصورة باعتبار علمه بذلك الغير، والعقل باعتبار وجوده، والنفس باعتبار وجوبه بالغير. وقيل في الاعتبارات غير ذلك كما في شرحي «المواقف» و«المقاصد» وبتعدده الاعتباري اندفع ما يُقال مذهبهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وصدور الأمور الأربعة عن العقل الأول يخالفه. ونشأ عن العقل الثاني الذي هو عقل التاسع عقلُ الفلك الثامن الذي هو فلك الثوابت المسمَّىٰ في لسان الشرع بزعمهم بالكرسي وهيولاه وصورته ونفسه بتلك الاعتبارات.

وعن العقل الثالث الذي هو عقل الثامن عقلُ الفلك السابع الذي هو فلك زحل وهيولاه وصورته ونفسه بتلك الاعتبارات. وهكذا عقل السادس الذي هو فلك المشترئ، وعقل الخامس الذي هو فلك المريخ، وعقل الرابع الذي هو فلك الشمس، وعقل الثالث الذي هو فلك الزهرة، وعقل الثاني الذي هو فلك عطارد، وعقل الأول الذي هو فلك القمر، كلٌّ منها صادر عن العقل قبله، لكن العقل العاشر الذي هو عقل الفلك الأول هو العقل المسمَّىٰ بالمدبر لعالم الكون والفساد، وبالعقل الفعال لتأثيره في العالم السفلي، وبالعقل الفياض لإفاضته علىٰ كل قابل من العناصر والمركبات منها ما يستحقه، وإفاضته واحدة، والاختلاف بحسب القبول. ونشأ عن هذا العقل العاشر العناصر الأربعة والمركبات منها علىٰ أوجه مختلفة، بحسب ما لها من الاستعدادات المسبقة عن تجدد الأوضاع الفلكية. ولا يخفىٰ بطلان قولهم المذكور لاشتماله علىٰ تحكمات لا يقتضيها عقل ولا يعضدها نقل. اهـ. صبان. وأورد عليهم الإمام الرازي أن هذه الأوصاف اعتبارية في التحقيق، فإن كانت في التغاير فللمبدأ الأول أيضًا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم، بدليل أنهم أثبتوا له تعالىٰ اختيارًا بالمعنىٰ الأعم المفسر عندهم بإن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل، فله تعالىٰ إرادات مسماة

بخيت ________________________________

....

فلا يرِد أن حدوثه لا يقول به الفلسفي.

سباعي

قوله: (فلا يرد... إلخ): تفريع على قوله: أي إن حدوثه... إلخ.

صاوي

....

بصيلة

عندهم بالعناية الأزلية، فيجوز أن يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الإرادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. والفرق بين اعتبارات المبدأ الأول واعتبارات العقل الأول تحكم باطل. وفي هذا القدر كفاية، فافهم.

بخيت

قوله: **(فلا يرد أن حدوثه لا يقول به الفلسفي)**: اعلم أن المتكلمين على أن كل ما في العالم حادث بالزمان، فلا شيء منه بقديم، وعلى ذلك أيضًا بعض الفلاسفة الأقدمين والإسلاميين.

وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم، أي أزلي. واستدل القائل بذلك بأن المسلَّم عند العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود، لأن العدم له في ذاته، فلا يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يفيده الوجود، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر، بل المرجوح على الراجح بدون مرجح، وهو محال بالضرورة، فلا بد للممكن من أمر غير ذاته يرجِّح وجوده على عدمه، وهو ما يُسمَّى بالعلة التامة.

ثم إن من المحال أيضًا أن يتخلف الممكن عن تمام علته، لأنه إن لم يجب عند تمام علته فلم يوجد عندها ثم وُجد في زمان آخر، فإن وُجد بدون حدوث أمر آخر سوى ما فُرض من تمام العلة فإما وجوده من ذاته وقد مر بطلانه، أو من العلة التامة المتقدمة عليه في الزمان، وهي كائنة في كل جزء من أجزاء الزمان، فليس وجوده بهذه العلة في جزء من الزمان أولى من وجوده في جزء آخر منه، فإذا لم يوجد عند وجودها لم يُوجد أصلًا.

أما المرجح لوجوده عند وجودها فهو كونها في ذلك الزمان، فإن صح تأخر وجوده عن وجودها فقد صح إلى غير النهاية، فلا يكون له وجود أصلًا، لأن المفروض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة، وقد فُرض أن ذاتها لم تكن مرجحة بمجردها، وإلا لوجب وجوده معها لاستحالة

....

سباعي ______________________________

....

صاوي ______________________________

....

بصيلة ______________________________

....

بخيت ______________________________

ترجيح العدم المرجوح على الوجود الذي صار راجحًا بذات العلة حينئذ. وإن حدث بحدوث شيء آخر سوى ما فرض من تمام العلة فقد كان التمام غير تمام، لبقاء جزء من العلة، وهو ما حدث عند حدوثه، إذ لو لم يكن جزءًا لما كان له مدخل في حدوثه، هذا خلف. وبالجملة فوجوب أن يكون المعلول عند تمام علته يكاد أن يكون بديهيًا، ومع ذلك هو أمر متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة.

وبعد أن تقرر هذا قال الفلسفي المذكور: لا يخلو إما أن يكون جميع ما لا بد منه من فاعل وشرط ورفع مانع، إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما حاصلًا في الأزل، أو لا يكون ذلك حاصلًا فيه، فإذا كان الأول ثبت المطلوب من أزلية بعض الممكنات، لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق، ولكون العلة هنا أزلية، فالمعلول أيضًا أزلي، وإن كان الثاني فإذا حدث ممكن ما فإما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر آخر سوى ما كان غير تمام العلة، فيلزم أن يكون حدوثه بغير تمام علته وبلا مرجح، وهو محال لما سبق؛ وإما أن يكون حدوثه بسبب أمر آخر فيكون ذلك الأمر متمم العلة، فنقول: إما أن يكون ذلك الأمر الذي حدث وتمم العلة وجوديًا أو اعتباريًا أو عدمًا هو رفع مانع، والمانع الذي ارتفع إما أن يكون وجودًا ارتفع بالعدم، أو عدمًا ارتفع بالوجود، والاعتباري لا بد أن يكون له منشأ انتزاع موجود في الخارج، ويكون حدوثه بحدوث منشأ انتزاعه، لأن الاعتباري المحض الذي هو أمر اختراعي لا يصلح أن يكون له أثر في الوجود ولا في العدم، لأنه تابع لفرض الذهن واختراعه، ولا تعلق له بالأمور الحقيقية كما هو ظاهر. وعلى جميع التقارير السابقة يكون الأمر الذي حدث وتمم العلة وجوديًا أو مستلزمًا لوجودي، فنبحث عن تمام علته فإما أن يكون أزليًا فيلزم أزليته كما سبق، وقد فُرض عدم أزليته هذا خلف؛ وإما أن يكون حادثًا فننقل الكلام على علته حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة، لأن كل واحد منها يجب وجوده

....

سباعي ______________________________

....

صاوي ______________________________

....

بصيلة ______________________________

....

بخيت ______________________________

لوجود الآخر، لأنه تمام علته، والتسلسل في الأمور المترتبة الموجودة محال.

وحاصل كلام هذا المستدل أنه يلزم أحد أمور ثلاثة: إما أزلية ممكن ما وهو المطلوب، وإما حدوث الممكن بدون تمام علته، وإما التسلسل في الأمور المذكورة. والأخيران محالان فتعين الأول.

قلنا: إن ما استدلوا به على قدم بعض العالم لا يقوم دليلًا على قدم شيء منه، فإن لنا أن نختار الشق القائل إن متمم العلة حادث، فإن ألزمونا بالتسلسل التزمناه وقبلناه ومنعنا استحالته، لأنه لم يقم دليل إلى الآن على استحالته، وما برهنوا به على ذلك ليس بمفيد، فإن تكافؤ المتضايفين متحقق على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ، كما أن تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف اللاتناهي، كما أن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين على كل واحد من الأخرى، ولا يلزم على ذلك محال لانحناء الخط وجواز كون الزيادة في الأوساط إلى غير النهاية، ولنا أن نختار الشق القائل بأن تمام العلة حاصل في الأزل، ومع ذلك لا يلزم أزلية الممكن المعلول، وذلك لما تقرر في بحث العلة والمعلول من أن العلة إنما تفيد وجود المعلول بعد أن تحوز هي وجود ذاتها، وكون المعلول معها في آن واحد يستلزم أن يكون العلة والمعلول كل واحد منهما قد حاز وجوده مع الآخر، فلا تتحقق إفادة العلة وجود المعلول، فلا بد حينئذ من أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة ولا يلزم عليه محال، لأن التخلف المحال كما دل عليه الدليل السابق إنما هو التخلف في الزمان بحيث يقع بين العلة والمعلول أمد يصح أن يُقال فيه إن الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بوجود المعلول فيه دونه، وحيث إن العلة هنا أزلية يكون وجود المعلول في الآن التالي للأزلي الذي فيه العلة بدون أن يفصل بين العلة والمعلول أمد ولا مدة، والآن الذي وُجد فيه المعلول هو مبدأ الزمان المنتزع من الحوادث، فالمعلول الأول هو أول حادث ينتزع منه بالقياس لما بعده امتدادُ

....

سباعي ————————————————————

....

صاوي ————————————————————

....

بصيلة ————————————————————

....

بخيت ————————————————————

الزمان، وهذا ظاهر لمن أنصف، بل إن ذلك مما يفيد الحكماء في مسألة ارتباط الحادث بالقديم بدون إشكال. وبهذا يتبين لك أنه لم يقم دليل على قدم شيء من العالم.

وأما دليل حدوثه فلأننا لا نعقل من معنى العلة إلا ما هو مفيد الوجود للمعلول، ولا من المعلول إلا ما هو مستفيد الوجود من العلة، وهذا شيء يقبله الخصم أيضًا. ومن البين أيضًا أنه لا بد أن يكون ذات العلة مباينًا لذات المعلول حتى يمتاز المفيد والمستفيد ويتحقق كل منهما، ويتصور بينهما الإفادة والاستفادة، وهذا ضروري ويقبله الخصم أيضًا، فإنهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرًا تامًّا، ولا شك أن المستفيد بذاته مسلوب عنه ما استفاده من غيره، قبل الإفادة، إذ لو كان واجبًا له قبل الإفادة، لم تتحقق الاستفادة، وتكون الإفادة تحصيلًا لحاصل وهو محال، وليس المفاد في هذا المقام إلا نفس الذات المعلولة ووجودها، وإذا كان المفاد مسلوبًا قبل الإفادة كان الذات المعلولة معدومًا، وإفادتها إخراج لها من العدم، فصار معنى الإفادة هنا إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، والإخراج من العدم يستدعي سبق العدم، فما من ممكن ومعلول إلا وقد سبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية، لأنه لو اجتمعتا لزم كونه مخرجًا من العدم في حال كونه لم يكن فيه -أي في حال وجوده- فيكون إخراجه من العدم تحصيل الحاصل المحال.

وبالجملة البداهة شاهدة بأن إفادة شيء لشيء في أن كون هذا الشيء المفاد حاصلًا للمستفيد إنما هو تحصيل حاصل محال، فلا بد أن يتحقق للمستفيد إن لم يكن له فيه المفاد، حتى يتصور الإفادة والاستفادة.

وأيضًا قد علمت مما قدمنا لك أن العلة لا تفيد المعلول وجودًا ما إلا بعد أن تحوز هي وجود

....

سباعي ——————————————————

....

صاوي ——————————————————

....

بصيلة ——————————————————

....

بخيت ——————————————————

ذاتها، وحينئذ يجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجودها، ويكون في آن وجودها معدومًا، ويسبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية، وهذا ما يعني من الحدوث الزماني لجميع العالم، فتحصل من هذا أن الدليل العقلي يوجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة ولا يجوز تأخره، وهذا معنى مقارنة العلة للمعلول في الوجود بدون أن يلزم محال، فإنه لو تأخر وجود المعلول عن الآن التالي لوجود العلة ولم يُوجد فيه لزم المحال الذي هو تحصيل الحاصل حسب ما قلنا. وبذلك ثبت أن العالم كله حادث حدوثًا زمانيًّا وهو المطلوب.

ثم إنك إذا تأملت فيما قلنا وقالوا على وجه ما سبق ورجعت إلى ما قرره المتكلمون من أن الزمان أمر اعتباري يُنتزع من الحوادث المتعاقبة وأنه امتداد ينتزعه العقل منها من مبدئها إلى منتهاها، بحيث يعتبر العقل هذا الامتداد ظرفًا لوجودها من المبدأ إلى المنتهى، علمت أن الزمان على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان متحقق قبل الأفلاك ينتزعه العقل من أول حادث ممتدًا منه إلى منتهى الحوادث، فما من حادث إلا ووجوده وحدوثه مقارنًا لجزء من أجزاء ذلك الزمان ورجعتَ إلى ما قرره الحكماء من أن الزمان مقدار حركة الفلك لا ذلك الامتداد الذي يسميه المتكلمون زمانًا، وأن الزمان على ما قالوا لا يتحقق سابقًا على حركة الفلك، إذ هو مقدارها، وتحققه متأخر عن تحققها، علمت أن ما كان وجوده غير واقع في ذلك الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك وخارجًا عن حيطته لم يكن زمانيًّا كالزمان نفسه وما تقدم عليه، وإن كانت تلك الحوادث مترتبة متعاقبة بغير الزمان المذكور، وما كان وجوده واقعًا في الزمان بالمعنى الذي ذكروه كان حدوثه زمانيًّا، وجميع الحوادث الواقعة في ذلك متعاقبة مترتبة بالزمان، وإن كان لجميع الحوادث تعاقب وترتب في ذاتها بغير الزمان أيضًا عندهم كالدهر والسرمد على ما بينوه.

وحقيقة الشك: التردد في الطرفين على السواء. ومراده هنا: مطلق التردد الشامل للظن -وهو الطرف الراجح- والوهم، وهو الطرف المرجوح.

(مفتقر) إلى موجِد يوجده من العدم، وهو خبر ثانٍ لازم للأول، إذ الحادث لا يكون إلا مفتقرًا ابتداءً ودوامًا. وفي الحقيقة هو يشير إلى نتيجة القياس الذي صرَّح بصغراه وطوى كبراه، ونظمه

سباعي

قوله: (وطوى كُبراه): أي وهي قوله: وكل حادثٍ... إلخ.

صاوي

قوله: (وحقيقة الشك): أي أصل معناه، **وقوله: (ومراده به هنا)**: أي بقرينة المقام، لأن الظن والوهم يضران في العقيدة كالشك. **قوله: (الذي صرح بصغراه)**: أي في قوله: ما سوى الله حادث. **وقوله: (وطوى كبراه)**: أي كما ترى في نظم الدليل. وكلٌّ من الصغرى والكبرى نظري يحتاج إلى

بصيلة

....

بخيت

وبهذا يتضح لك أن لا شبهة لأحد في أن جميع الحوادث سواء ما خرج منها عن حيطة الزمان بالمعنى الذي قاله الحكماء، وما دخل في ذلك متعاقب بالتقدم والتأخر، وينشأ من ذلك امتداد ينتزعه العقل منها، وتكون هي منشأ انتزاعه، ويعتبره العقل طرفًا لوجودها وواقعة فيه. وهذا ما يسميه المتكلمون بالزمان، والحكيم فقط لا يسميه بالزمان، لكن لا ينكر تحققه لتحقق منشأ انتزاعه.

وإذا فتح الله بصيرتك وعدلت عن طريق العناد إلى طريق السداد، علمت أن حدوث العالم الزماني الذي يقوله المتكلمون وبعض الفلاسفة الأقدمين والإسلاميين مما لا شك فيه عند أحد، وأن قدم بعض العالم بمعنى أزليته كما قال به أكثر الفلاسفة ليس معناه إلا كون وجود ذلك البعض غير واقع في حيطة الزمان الذي هو مقدار الحركة، وهذا يشبه أن يكون أمرًا اصطلاحيًّا، كيف والجميع متفقون على أنه يستحيل أن يكون الممكن مصدرًا لأثر من الآثار، لأنه لذاته عدم لذاته، والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته، لأن الفاقد للشيء لا يمكن أن يفيد ذلك الشيء، بل الواجب استناد الآثار أجمع للواجب مباشرة، وهو القديم الذي لا أول لوجوده، ولا يمكن أن يقارن وجوده وجود ممكن ما، لأنه مفيد الوجود لما سواه، فكل ما سواه مسبوق بالعدم، ولذلك نقل بعض المتأخرين القول

هكذا: العالم حادث، وكل حادث فهو مفتقر إلى محدث، ينتج العالم مفتقر إلى محدث. أما دليل كون العالم حادثًا (**فلأنه قام به**) أي بالعالم، يعني باعتبار بعضه وهو الأعراض (**التغيرُ**) من عدم إلى وجود إلى عدم وذلك إما بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، ....

سباعي

قوله: (**أما دليل كون العالم حادثًا**): أي وهو الصغرى، فلأنه... إلخ. واحتاج إلى ذلك لأنه متى كانت إحدى المقدمتين نظرية، وبالأولى إذا كانتا معًا نظريتين، فلابدَّ من إقامة الدليل على ذلك حتى ينتهي إلى ضروري.

قوله: (**يعني باعتبار بعضه... إلخ**): إنما قال ذلك لأن التغير لا يظهر إلا في الأعرَاض. فالمراد بالعالم هنا بعضُه كما قالوا، مع أن الأجرَام يُشاهَدُ تغيرها فتوجد بعد عدمٍ، وتُعدَم بعد وجود، وتُقلب الأشياء كثيرًا من نحو المعادن، فإنها تتحول عن حقيقتها. وإنما درج على ذلك لأجل الاقتداء بهم، وترك الاعتراض عليه بأنه مخالف لما عليه الناس. فإذا عرفت ذلك تعلم أن في عبارتهم شيئًا. ولعل وجه تخصيصهم الأعراض أنها هي التي يشاهد تغيرها كثيرًا، وأنها التي وقع فيها الخلاف.

قوله: (**بعد السكون**): إنما قال «بعد» لأنها وُجدت بعد عدَم وشوهد ذلك.

صاوي

دليل، ولذلك أقام الشارح الدليل على كلٍّ منهما. ودليل الصغرى انتهى إلى الضروري وهو التغير.

قوله: (**يفنى باعتبار بعضه وهو الأعراض**): أي لأنها هي التي شُوهد تغيرها للعدم. وأما الأجرام فلملازمتها الحادث، لأنه لا يشاهد تغير ذات الجرم. وأما الصغر والكبر والموت والحياة فترجع للأعراض. والميت إنما يُشاهد أولًا تفرق أجزائه، ونحو الملح في الماء يستحيل ماء، ولا ينعدم انعدامًا حقيقيًّا، بخلاف العرض يشاهد في لحظة عدم أفراد منه لا تضبط خصوصًا الحركة والسكون.

قوله: (**كالحركة**): أي الموجودة في جرم من الأجرام بعد السكون الذي كان في ذلك الجرم.

بصيلة

....

بخيت

بحدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين، وادعى غلط الناقلين للقدم عنهم في فهم كلامهم، فتبصر ولا تضجر، فإن المقام مقتضي للإطالة.

والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، والحرارة بعد البرودة إلى غير ذلك، والعكس. وإما بالدليل، وذلك لأن ما شُوهد سكونُه مثلًا على الدوام كالجبال أو حركتُه على الدوام كالكواكب، جاز أن يثبت له العكس، إذ لا فرق بين جرم وجرم، وإذا جاز عدمُها استحال قدمُها، لأن ما ثبت عدمُه استحال قدمُه، فتكون حادثة، فحينئذ جميع الأعراض حادثة، ويلزم من حدوثها حدوثُ جميع

سباعي

قوله: (إلى غير ذلك): أي غير ما ذُكر مما وُجد بعدَ عَدَم. **وقوله: (والعكس)**: أي السكون بعد الحركة، والظلمة بعد الضوء... إلخ.

وقوله: (والضوء): لعل المراد ما ينشأ عن النور، أي ما ينشأ عن شعاع الشمس مثلًا، لأن النور جِرْم لطيف، فليس بعَرَض، والكلام الآن في الأعراض.

قوله: (وإما بالدليل): عطفٌ على «بالمشاهدة». **قوله: (إذ لا فرق... إلخ)**: علّة لقوله: جاز أن يثبت... إلخ، أي لا فرق في قبول الحركة والسكون، فما شوهد ساكنًا يجوز تحرُّكه وبالعكس.

قوله: (وإذا جاز عدمها): أي الأعراض من حيثُ هي ما شوهد تغيره وغيره. **قوله: (فتكون حادثة)**: مرتبط بقوله: استحال قِدَمها، أي فوجّه حدوث الأعراض جواز عدمها، وكل ما جاز عدمه استحال قِدَمه، فتكون حادثة. **وقوله: (لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه)**: معترضٌ بين المُرتَبِط

صاوي

قوله: (والضوء بعد الظلمة): أي ضوء الجرم القائم به، وظلمته التي تقوم به بعد الضوء، أي بعد انعدامه. **قوله: (ولا فرق بين جرم وجرم)**: أي في قبول الحركة والسكون، لأن ما جاز على أحد المثلين، جاز على الآخر، فتجوز الحركة على الجبال كما يجوز السكون على الكواكب.

قوله: (وإذا جاز عدمها): أي الأعراض من حيثُ هي ما شوهد وما لم يُشاهد، وقوله: «فتكون حادثة» مرتبط بقوله «استحال قدمها».

بصيلة

قوله: (ضوء الجرم): ما ينشأ عن النور، أي ما ينشأ عن شعاع الشمس مثلًا، لأن النور جرم لطيف، فليس بعرض، والكلام الآن لعل المراد به في الأعراض.

بخيت

....

الأجرام والجواهر لعدم انفكاكها عن الأعراض الحادثة، وكُلُّ ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث، فظهر أن جميع العالم من أعراضه وأجرامه وجواهره حادث، أي موجود بعد أن لم يكن.

وأما دليل كون كل حادث فهو مفتقر إلى موجد يوجده فلأنه صنعة بديعة محكمة الإتقان، وكل ما كان كذلك فله صانع، إذ لو لم يكن له صانع للزم أن يكون حدث بنفسه، فيلزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين -أعني الوجود والعدم- على مساويه بلا سبب، وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدَّين، أعني: المساواة والتَّرجيح بلا مرجِّح. على أنه يلزم عليه ترجيح الأضعف على الأقوى، ....

سباعي

والمرتَبَط به، فهو استئناسٌ، وإشارة إلى عقيدة أخرى، وأما كونه علَّة لقوله: كما يجب لمُحدِثه القِدَم، فبعيدٌ، وحرِّره. **قوله**: (حينئذ): أي حين إذْ جازَ عدمها... إلخ.

قوله: **(وأما دليل كون... إلخ)**: أي دليل كبرى القياس القائلة: «وكل حادث فهو مفتقر إلى محدث يُحدثه» هذا ظاهرٌ بالبداهة، لأن كل صنعة يلزمها صانع لها، إذ صدورها بدونه محال. **قوله**: (بلا سبب): أي مُوجِد، وهو الله تعالى.

قوله: (على أنه... **إلخ**): إضراب منه على ما قدَّمه من دعوى المساواة بين الأمرين، مع أنه في الواقع لا مساواة، وذلك لأن العدم أصل والوجود طارئ عليه، ومعلوم أن الأصل أقوى من الذي

صاوي

قوله: **(وأما دليل كون كل حادث... إلخ)**: شروع في الكلام على دليل كبرى القياس المتقدم بعد ما فرغ من الكلام على دليل الصغرى. **قوله**: **(لما يلزم عليه من اجتماع الضدين)**: أي فيكون الوجود مساويًا للعدم راجحًا عليه بلا سبب، وكون الشيء مساويًا لشيء راجحًا عليه بلا سبب محال.

قوله: **(على أنه يلزم عليه)**: كالإضراب الانتقالي إلى نوع آخر من الكلام على بطلان ترجيح أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح.

بصيلة

(كالإضراب الانتقالي إلى نوع آخر): فيه أنه إضراب إبطالي، ولذا قال العلامة السباعي ﷺ: إضراب منه على ما قدمه من دعوى بالمساواة بين الأمرين، مع أنه في الواقع لا مساواة، وذلك لأن

بخيت

....

لأن الأصل فيه العدم وهو أقوىٰ من وجوده. هذا هو البرهان المشهور بينهم في بيان حدوث العالم وافتقاره إلىٰ صانع.

سباعي

حدث بعده. وهذا ظاهرٌ في الاستدلال علىٰ ما شُوهد من العالم. وأما ما لم يُشاهد كالأرواح والعقول والمجردات علىٰ القول بها، فقال العلماء: إنه يكفي في حدوثها السمع كقوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ [البقرة: ٢٠]، و«كان الله ولا شيء معه». ونحن نقول: إن العقل يحكم بحدوثها أيضًا، وذلك لأنّا نقول: إن كان الثبوت بمجرد الدعوىٰ وأنها فعَّالة بنفسها فهي باطلة مع لزوم الشريك وهو باطل قطعًا. وهذا ظاهرٌ، لأن العقل يحكم ببطلان الشريك، وإذا كان كذلك فالعالم بجمْيع أنواعه من أعرَاضه وأجْرامه وعقوله ومجرداته علىٰ القول بها كلها حادثة. وهذا كلام ظاهر لا غبارَ عليه.

صاوي

....

بصيلة

العدم أصل، والوجود طارئ عليه، ومعلوم أن الأصل أقوىٰ من الذي حدث بعده. ثم قال: هذا ظاهر في الاستدلال علىٰ ما شُوهد من العالم. وأما ما لم يُشاهد كالأرواح والعقول والمجردات علىٰ القول بها، فقال العلماء: إنه يكفي في حدوثها السمع كقوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ [البقرة: ٢٠] و«كان الله ولا شيء معه». ونحن نقول: إن العقل يحكم بحدوثها أيضًا، وذلك لأنا نقول: إن كان الثبوت بمجرد الدعوىٰ وأنها فعالة بنفسها فهي باطلة مع لزوم الشريك، وهو باطل قطعًا. وهذا ظاهر، لأن العقل يحكم ببطلان الشريك. وإذا كان كذلك، فالعالم بجميع أنواعه من أعراضه وأجرامه وعقوله ومجرداته

بخيت

قوله: **(لأن الأصل فيه العدم)**: أي إنه عارض للممكن من غير تأثير أمر خارج، بخلاف الوجود فإنه يحصل بتأثير الغير، فلما حصل وجوده بتأثير الغير دون عدمه فإذا خُلي وطبعه فهو يميل بالطبع إلىٰ جانب العدم، أي إلىٰ المقارنة لعلة العدم، وليس المراد أن عدم الممكن لذاته من غير مدخلية أمر خارج أصلًا، وإلا لكان العدم مقتضىٰ ذاته من حيثُ هي هي، فينقلب الممكن ممتنعًا، وهذا مذهب البعض. وذهب الجمهور إلىٰ استوائها، لأن غاية ما ذُكر تقدم العدم واشتراط الوجود به، ولا يلزم من ذلك أن يكون أولىٰ بذات الممكن، وفيه نظر فتأمل.

....

سباعي

وقد استدل الشارح على الحدوث بها في القرآن من الآيات الكثيرة بالنظر للعالم من حيثُ هو بأعراضه وأجرامه، فهو مختلف متغير، ولا بُدَّ لذلك من مُوجِد مخصِص قادر على ذلك. وهذا الاستدلال أحسن مما قالوه، لعدم ورود شيء عليه مما قالوه أنه حادث بالنوع أو بالشخص. وقد جاء القرآن على العامة والخاصة، إذ كيف يقال هذا مع كونه في أعلى طبقات البلاغة؟!

خاتمة: اختُلف في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل: الإمكان. وقيل: الحدوث. وقيل: مجموعهما. وهذه طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع. وقيل: الإمكان بشرط الحدوث. والحق أنها كلها طرق موصِّلة إلى العلم بالصانع. وبعبارةٍ اختلفوا في المصحح لتعلق القدرة بالمقدور.

والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرَّد عن الحدوث وبين غيره من الطرق أن العلم بحدوثِ العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرَّد عن العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم، لأن العالم إذا

صاوي

....

بصيلة

على القول بها كلها حادثة. وهذا كلام ظاهر لا غبار عليه. وقد استدل الشارح على الحدوث بها في القرآن من الآيات الكثيرة بالنظر للعالم من حيثُ هو بأعراضه وأجرامه، فهو مختلف متغير، ولابد لذلك من موجِد مخصِص قادر على ذلك. وهذا الاستدلال أحسن مما قالوه، لعدم ورود شيء عليه مما قالوه أنه حادث بالنوع أو بالشخص. وقد جاء القرآن على العامة والخاصة، إذ كيف يُقال هذا مع كونه في أعلى طبقات البلاغة؟! خاتمة: اختُلف في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع، فقيل: الإمكان. وقيل: الحدوث. وقيل: مجموعهما. وهذه طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع. وقيل: الإمكان بشرط الحدوث. والحق أنها كلها طرق موصلة إلى العلم بالصانع. والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد عن الحدوث وبين غيره من الطرق أن العلم بحدوث العالم يتأخر

بخيت

....

ولك أن تستدل على حدوثه بكونه أنواعًا مختلفة،.........................

سباعي

كان ممكن الوجود والعدم فإيجاده من غيره لا من ذاته، وذلك الغير لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لافتقر إلى ما افتقر إليه العالم، فيلزم إما الدور أو التسلسل، وكلاهما محال، وفاعل العالم قد خصص مثلًا عن مثل، فتعيَّن أن يكون فاعلًا بالاختيار لا بالعِلَّة ولا بالطبيعة، لأن العلة والطبيعة يستحيل أن يُخصصا مثلًا عن مثل، مع أن الذوات متباينة في المقادير والأشكال، وتخصيص بعض الذوات بالسمع، وبعضها بالبصر إلى غير ذلك يدلُّ على اختيار الصانع على ما هو مبسوط في محله. وهذا -أي قولنا: لأن العلَّة والطبيعة... إلخ- هو معنى قول الشارح: «إذ معلول العلة... إلخ».

صاوي

قوله: (**بكونه أنواعًا مختلفة... إلخ**): أي فاختلاف أنواعه يدل على حدوثها وأن لها محدثًا وخالقًا قديمًا بالاختيار لا بالعلة أو الطبع، إذ لو كان ذلك بالطبع أو العلة لكانت تلك الأجرام كلها متساوية غير مختلفة، ولكانت كلها إما متحركة فقط أو ساكنة فقط، أو نورانية فقط، أو ظلمانية، أو لطيفة، أو كثيفة، كما هو مقتضى الإيجاد بالعلة أو بالطبيعة، وثبت كونه موجودًا بالاختيار وأن موجده لا يكون إلا قديمًا.

بصيلة

في طريق الإمكان المجرد عن العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم، لأن العالم إذا كان ممكن الوجود والعدم، فإيجاده من غيره لا من ذاته، وذلك الغير لابد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لافتقر إلى ما افتقر إليه العالم، فيلزم إما الدور وإما التسلسل، وكلاهما باطل محال، وفاعل العالم قد خصص مِثلًا عن مِثل، فتعيَّن أن يكون فاعلًا بالاختيار لا بالعِلَّة ولا بالطبيعة، لأن العلة والطبيعة يستحيل أن يخصصا مثلًا عن مثل، مع أن الذوات متباينة في المقادير والأشكال، وتخصيص بعض الذوات بالسمع، وبعضها بالبصر إلى غير ذلك يدل على اختيار الصانع، وفعله للعالم باختياره يستلزم سبق عدم العالم، إذ

بخيت

قوله: (**ولك... إلخ**): في الأول المشهور أثبت أولًا الحدوث ورتب عليه الافتقار إلى الصانع القديم، وفي هذا الثاني بالعكس كما هو ظاهر.

قلتُ: قد اعتمد القوم في إثبات الصانع القديم على بطلان التسلسل، مع أنه لم يقم برهان على

....

سباعي

وفعله للعالم باختياره يستلزم سبق عدم العالم، إذ المفعول بالاختيار مسبوق بالعدم، ولو لم يكن مسبوقًا بالعدم لكان إيجاده تحصيلًا للحاصل، وهو محال، فالعلم بحدوث العالم في هذه الطريقة متأخر عن العلم بوجود الصانع، بخلاف غيرها من الطرق، وحدوث العالم، أي وجوده بعد العدم يقتضي أن له فاعلًا مختارًا يستند إليه.

صاوي

....

بصيلة

المفعول بالاختيار مسبوق بالعدم، وإن لم يكن كذلك لكان إيجاده تحصيلًا للحاصل، وهو محال، فالعلم بحدوث العالم في هذه الطريق متأخر عن العلم بوجود الصانع، بخلاف غيرها من الطرق. وحدوث العالم أي وجوده بعد العدم، تقتضي أن له فاعلًا مختارًا يستند إليه. اهـ. ما قاله ببعض تصرف.

بخيت

بطلانه، وما ذكروه من التضايف والتطابق غير تام، كما قد علمت حاله فيما سبق، وإذا لم يقم لهم دليل على بطلان التسلسل فيبقى احتماله في إثبات الصانع الواجب قائمًا إلى أن يبطل بدليل جديد، ودون ذلك خرط القتاد.

واستدل بعض المحققين على اثبات الواجب بدليل قليل الكلفة، خفيف المؤنة، ينبني على مقدمتين: **إحداهما**: بديهية، وهي أن ترجح الممكن بلا مرجح محال.

والثانية: نظرية، وهي أن الممكن لا يصح أن يكون مصدرًا لأثر من الآثار، وذلك أن الممكن بعد تصوره حق التصور ليس له قيام إلا قيام موجده، وهو لذاته عدم، والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته، إذ الفاقد للشيء لا يعطي ذلك الشيء، ووجود ممكن من الممكنات بديهي، وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح، ولا يصح أن يكون ممكنًا، فلا بد أن يكون واجبًا، فتأمل.

ويمكن أن يُستدل عليه بالدليل المشهور عندهم، ولكن نقرره على غير الوجه الذي قرروه، بأن يُقال: لو ترتبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية، فإنا لا نسأل عن سبب حادث حادث إلى غير النهاية حتى يقال إنه الذي قبله، ولكن نسأل عن منبع هذا الوجود الغير المتناهي، فهل هو ذوات الممكنات؟ كيف وليس لها من ذاتها إلا العدم؟! فكان وجود ذوات الممكنات من موجود خارج،

وأصنافًا متباينةً كما يشير إليه آي القرآن العزيز، وذلك لأن بعضه علوي وبعضه سفلي، وبعضه نوراني وبعضه ظلماني، وبعضه حار وبعضه بارد، وبعضه متحرك وبعضه ساكن، وبعضه لطيف وبعضه كثيف، وبعضه شُوهد وجوده بعد عدمه، وبعضه شُوهد عدمه بعد وجوده إلى غير ذلك، وكل نوع من هذه الأنواع مشتمل على أصناف وأفراد وصفات لا قدرة لأحد على إحصائها، فدل على أنه مفتقر إلى مخصص حكيم خص كل نوع ببعض الجائز عليه، فيكون حادثًا بعد عدم، وأن خالقه مختار لا علة ولا طبيعة، إذ معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف على فرض تسليمه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ﴿ أَوَلَمْ

سباعي

....

صاوي

قوله: (لأن بعضه علوي): أي كالسماء. **وقوله: (سفلي)**: أي كالأرض. **وقوله: (نوراني)**: أي كالكواكب. **وقوله: (ظلماني)**: أي كالأفلاك. **وقوله: (حار)**: أي كالنار. **وقوله: (بارد)**: أي كالماء، **وقوله: (متحرك)**: أي كالكواكب السيارة. **وقوله: (ساكن)**: أي كالجبال. **وقوله: (لطيف)**: أي كالهواء. **وقوله: (كثيف)**: أي كالحجر.

بصيلة

قول الشارح: (كما يشير إليه آي القرآن... إلخ): قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا ﴾ [الرعد: ٣]، وقال تعالى: وهو ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

بخيت

وليس إلا الواجب، وهو المطلوب، فإن الممكنات على فرض عدم تناهيها لم تخرج عن حد الإمكان الذي هو محيط دائرة العدم، ولا يُعقل لجملتها من ذاتها سوى العدم، ولا يُعقل لها وجود ما لم تستند لأمر خارج عنها موجود، وذلك هو الواجب الأبدي، فما لم تستند لواجب لا يدانيه العدم لا تكون موجودة، فتأمل بذوق سليم.

ومع ذلك فوجود واجب الوجود في عالم الوجود لا يصح لأحد يزعم أنه من أهل الاستدلال أن ينكره، ولذلك لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة لا يُعتد بها، تسمى البحثية؛ لانتفائه أنكروا المقدمة الأولى البديهية، وهم مكابرون في البديهي، فلا نظر إليهم، وقلما يوجد أحد من هذه الفرقة الآن.

يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] إلى غير ذلك من الآيات.

(حدوثه وجوده بعد العدم) يعني أن حدوث العالم عبارة عن وجوده بعد عدمه، خلافًا للفلاسفة

سباعي

قوله: (وجوده بعد العدم): أي ويُقال له أيضًا التجدُّد بعد العدم، وهو معنى الخلق، فالمخلوق هو الموجود بعد عدم. قوله: (خلافًا للفلاسفة): الفلاسفة نسبة للفلسفة، والفلسفة مشتقة من فيلاسوفا: محب الحكمة.

واعلم أنه اتفق جميع الملل، حتى اليهود والنصاري والمجوس، على حدوث ما سوى الله تعالى، ولم يخالف في ذلك إلا شِرْذِمَةٌ قليلة من جَهلة الفلاسفة، وتبعهم على ذلك بعض من يَنْسِب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب، كابن سيناء والفارابي، كما صرَّح به بعض حواشي الكبرى، ولهم خرافات وهَوَس وأكاذيب لا ينبغي تسويد الصحف بذكرها.

صاوي

قوله: (خلافًا للفلاسفة): أي فإنهم ذهبوا إلى أن قدمه بالتبع لقدمه تعالى بطريق العلة، ويسمونه أيضًا قدمًا زمانيًا، وأما قدمه تعالى فهو قدم ذاتي وتقدم إيضاحه.

بصيلة

وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام:١]، ولا شك أن الأرض يخالف بعضها بعضًا، والجبال والأنهار والظلمات والنور والثمرات كذلك، واختلاف العالم السفلي والعلوي مع كثرته دليل على حدوثه. وقول الشارح بعد ذلك: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة: ١٦٤] أي وما فيهما من العجائب واختلاف الليل والنهار، أي بالمجيء والذهاب والزيادة والنقصان ﴿ لَأٓيَٰتٍ ﴾ [آل عمران: ١٩٠] دلالات على قدرته ﴿ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠] لذوي العقول. وقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] همزته للاستفهام التوبيخي، ﴿ يَنظُرُواْ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يتفكروا ويتأملوا في ﴿ مَلَكُوتَ ﴾ [الأنعام: ٧٥] أي ملك السموات والأرض، ﴿ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] «من» بيان لما يستدلون على قدرة صانعيته ووحدانيته.

بخيت

قوله: (حدوثه وجوده بعد العدم): وذلك بالإجماع، فمن جحد حدوث العالم بهذا المعنى فهو كافر لإنكاره ما أُجمع عليه.

....

سباعي

وقولهم: «حوادث لا أول لها» قيل: إنه متناقض، لأن الحادث ما له أول. وأُجيب بانفكاك الجهة، فلا تناقض، لأنهم قالوا حوادث، أي بحسب الشخص ولا أول لها، أي بحسب النوع. وشرط التناقض أن يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد. ورُدَّ هذا الجواب بأن النوع لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الأفراد، والفرد الأول الذي وُجد فيه النوع يلزم فيه التناقض، لأن كونه حادثًا يستلزم أن له أولًا، لأن الحادث مسبوق بالعدم، فيناقضه قولهم «لا أول له» وغير الفرد الأول مثل الأول، بل أولى منه، لأنه مسبوق بالعدم، ومسبوق بالفرد الأول، فحوادث لا أول لها محال، لأنه يؤدي إلى الجمع بين متناقضين، وهما الفراغ وعدم النهاية. **أما عدم النهاية** فمن جهة أنها لا أول لها. **وأما الفراغ** فمن جهة أنها فرغت الآن في زمن الحال قبل ما يوجد منها شيء، وفراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه... إلى آخر ما قالوه في الرد عليهم. ويسمونه برهان التطبيق والقطع، وسيأتي للمصنف قريبًا. وقد أجاد في توضيحه شيخنا الدسوقي رحمه الله تعالى في حاشيته على المصنف. وأحسن ما قيل في الرد عليهم قوله: «ثم اعْلَمن بأن هذا العالما... إلى آخر البيتين» مع ما ذُكِر في شرحهما من اختلاف الأنواع.

وبالجملة فالفلاسفة يقولون: إن القِدَم إما ذاتي، وإما زماني، بمعنى أنه تابعٌ لغيره في الوجود، أي مستند في وجوده إلى الغير. وهذا الثاني يقول به أهل السنة، **فالذاتي** قِدَم الباري تعالى؛ **والزماني**، أي الحاصل بطريق التَّبع قِدَم العالَم، فإنه تابع في قدمه لواجب الوجود، ومعنى كونه قديمًا أنه مستندٌ في ذلك لوجود علَّته، وهو واجب الوجود. ولا شك أن هذا المذهب بديهي البطلان لمخالفته الكتاب والسنة والإجماع. وكثيرًا ما سمعنا النهي من شيخنا عن التعرض إلى مذاهب هؤلاء الضالين المُضلين.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

فإنهم ذهبوا إلى قدمه، ومع ذلك أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه. ومعتقد ذلك كافر بإجماع المسلمين.

(وضده) أي ضد الحدوث، أي مقابله، يعني عدم أولية الوجود (**هو المسمى بالقدم**) ولا يكون إلا لله وحده كما سيأتي، ولا واسطة بين الحدوث والقدم.

سباعي

تنبيه: **الموجودات ثلاثة: أحدها**: موجودٌ ليس له ابتداء ولا انتهاء وهو الباري؛ **وموجودٌ** له ابتداء وله انتهاء وهو العالم الدنيوي؛ **والثالث**: له ابتداء ولا انتهاء له، وهو العالم الأخروي. تقرير بطرة المصنف على السنوسية.

قوله: (ومع ذلك): أي مع ذهابهم إلى قِدم العالم. **قوله: (وضده)**: فيه شيء، إذ حقيقة الضدين الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، وما هنا ليس من مقابلة الضدين، بل من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه. ولما كان ليس المراد بالضد حقيقته قال الشارح: «أي مقابله» فالمُراد بالضدِّ مطلقُ مقابل.

قوله: (كما سيأتي): أي في قوله: وهي القِدم بالذات... إلخ. **وقوله: (ولا واسطة)**: أي إن الشيء إما حادث أو قديم.

صاوي

قوله: (لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير): أي إن قدم هذا العالم مستند إلى قدمه تعالى، أي فقدمه تعالى أوجب قدم هذا العالم. هكذا زعموا قبحهم الله تعالى. **قوله: (أي مقابله)**: أشار بذلك إلى أنه ليس المراد بالضد حقيقته، بل المراد به مطلق القابل، فتقابل القدم والحدوث من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه، لأن نقيض الحدوث لا حدوث، ولا حدوث مساوٍ للقدم.

قوله: (ولا واسطة بين الحدوث والقدم): أي خلافًا للفلاسفة وتقدم تقرير مذهبهم والرد عليهم. وقد أوردوا سبع شبه أجاب أهل السنة عنها بأحسن جواب وسموها المقاصد السبعة:

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ولا واسطة بين الحدوث... إلخ): أي الحدوث بالمعنى المتقدم والقدم الذاتي، خلافًا للحكماء حيثُ أثبتوا الواسطة، وهو القديم بالزمان. وقد أورد المحشي الصاوي أربع عشرة شبهة

....

سباعي ——————————

....

صاوي ——————————

الأولى: قالوا: لو كان العالم حادثًا، لكان وجود الصانع سابقًا عليه، وإلا كان حادثًا مثله، فإما بغير مدة وهو تناقض، أو بمدة متناهية فيلزم الابتداء، أو غير متناهية فلا يخرج عن قدم العالم، لأن تلك المدة حينئذ عالم قديم، أو فيها عالم قديم. قلنا: إن هذا جاءهم من جعل التقدم زمانيًا، ونحن نقول: هو تقدم ذاتي لا يتقيد به.

الثانية: قالوا: لو كان حادثًا لكان عدمه متقدمًا عليه، وأنواع التقدم خمسة: **الطبع** كتقدم الجزء على الكل، وهو أن يكون الثاني محتاجًا للأول من غير أن يكون الأول علة فيه؛ **والعلة**؛ **والشرف**؛ **والمكان**؛ **والزمان**. والأربعة الأول لا تصح هنا، فتعين الأخير، والعدم عندكم أزلي، فالزمان الذي يتقدم به كذلك. **قلنا**: جواب هذه هو جواب الأولى، وهو أن هناك تقدمًا ذاتيًا من غير زمان، كتقدم الماضي على الآن.

بصيلة ——————————

(**ونحن نقول: هو تقدم ذاتي**): أي لا في زمن، وتقريبه تقدم أمس على اليوم، إذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم، وإن عبر عنه بقبل اكتفاءً بالاعتبار، فالزمن حادث، ووجود الصانع ووجوبه ذاتي لا يتقيد به. اهـ. أمير.

بخيت ——————————

نسبها إليهم، وأجاب عنها. وفي نسبة بعضها لهم وتقرير بعضها وتقرير بعض الأجوبة نوع تأمل يظهر للمطلع. وفي نقل القدم الزماني عنهم نوع اضطراب.

قال الفارابي في «رسالة الجمع بين الرأيين» بعبارات طويلة ما محصله أن أفلاطون وأرسط متفقان في حدوث العالم حدوثًا ذاتيًا، وقدم العالم قدمًا زمانيًا، وإثبات الصانع القديم الواجب بالذات تعالى.

وشنع الفارابي على من نسب القدم الذاتي وإنكار الواجب إلى أرسط، وقال في «الملل والنحل»: إنه حكى عن أفلاطون قوم ممن شاهدوه وتتلمذوا له مثل أرسط وطماوس أنه قال: إن للعالم محدثًا أزليًا، واجبًا لذاته، عالـمًا بجميع معلومات، كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل.

....

سباعي ———————————————————

....

صاوي ———————————————————

الثالثة: قالوا: لو كان حادثًا لجاز وجوده قبل زمنه، فإما لغير نهاية، فتنتقل الأزلية، أو لحد فيلزم التحكم وعجز الصانع إذ ذاك. قلنا: إن الانتقال من المدد للأزل خيال باطل، كيف والمدد كلها متناهية، وإنما هو كقولهم: فراغ فوق السماء أو تحت الأرض لا نهاية له، وتوهم سلسلة عدد لا تفرغ، مع القطع بأن كل ما في الخارج متناه عقلًا، فالأزل بون، والأزمنة بون، فحقيقة الأزل من مواقف العقول. وأما قولهم: يلزم العجز، فإنما يصح لو كان لنقص في القدرة، وإنما ذلك لأن طبيعة الممكن لا تقبل الوجود الأزلي، فليتأمل.

الرابعة: قالوا: لو كان حادثًا لكان مسبوقًا بالإمكان، والإمكان معنى لابد له من محل يقوم به، بل ومادة بها التكون، فذلك المحل، والمادة قديمة، وإلا نقل الكلام وتسلسل أو دار. **قلنا**: الإمكان اعتبار لا وجود له في الخارج حتى يحتاج لمحل، والقادر المطلق لا يحتاج لمادة. ومن هنا تعلم أن إمكانه أزلي، بمعنى أن نقيض الإمكان معدوم أزلًا، وإلا لزم قلب الحقائق، لكن متعلق الإمكان

بصيلة ———————————————————

مبحث المطالب السبعة: قوله: (**والإمكان معنى لابد له من محل يقوم به، بل ومادة... إلخ**): عبارة من «المواقف» وشرحه، وهي نافعة في هذه الشبهة وما قبلها، ونصها: قال الحكماء: الحدوث

بخيت ———————————————————

وخالفه تلميذه أرسط في حدوث العالم، فأفلاطون يحيل حوادث لا أول لها، فإنك لو قلت: إن كلًا منها حادث، فقد أثبت الأولية لكل واحد، وما ثبت لكل واحد وجب أن يثبت للكل. ويؤيده ما في ترجمة أبركليس من أن القول بقدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولى إنما ظهر بعد أرسط، لأنه خالف القدماء صريحًا وأبدع هذه المقالة بناءً على قياسات ظنها حجةً وبرهانًا، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه، مثل الإسكندر الأفردوسي وفرفوريوس، كذا في «القبسات».

ويخالفه ما في ترجمة أرسط من أنه سأل بعض الدهرية أرسط بأنه إذا كان الباري في الأزل ولم

....

سباعي

....

صاوي

إنما يكون فيما لا يزال، فيمكن أزلًا وجوده فيما لا يزال. وبالجملة فرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، فنقول بالأول دون الثاني.

الخامسة: قالوا: لو كان حادثًا لاحتاج لموجب يخصه بوقت حدوثه دون غيره، وذلك الموجب ليس مجرد الصانع، إذ لو كفى علة لزم مصاحبة المعلول له، فيلزمه القدم، فتعين أن الموجب أمر آخر،

بصيلة

بمعنى المسبوق بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي: مادةً، أي محلًا إما موضوعًا إن كان الحادث عرضًا، وإما هيولي إن كان الحادث صورةً، وإما جسمًا يتعلق به إن كان الحادث نفسًا؛ ومدةً، أي زمانًا. أما المادة فلأنه -أي الحادث- قبل وجوده ممكن، والإمكان أمر وجودي -لما مر من أدلته في بابه- يستدعي محلًا، لامتناع قيام الإمكان بنفسه موجودًا، إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم، وليس ذلك المحل نفسه، أي نفس ذلك الحادث الممكن، إذ لا يوجد قبل وجوده، ولا أمرًا منفصلًا عن الحادث بالكلية لا تعلق به أصلًا، فإنه لا يصح أن يكون محلًا لإمكانه قطعًا، ولا أمرًا متعلقًا به إذا كان منفصلًا عنه ومما يباينه في الوجود، فإن صفة الشيء لا تقوم بمباينته. **فإن قيل:** الإمكان أمر اعتباري، والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلًا موجودًا، فكيف يستدلون بثبوت الإمكان قبل الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه؛ **قلنا:** المراد بهذا الإمكان هو الإمكان

بخيت

يكن شيء غيره ثم أحدث العالم، فلم أحدثه؟ فقال له أرسط: لم تنف الإحداث عنه؟ إنما فعل ما فعل لأنه جواد. فقال الدهري: فيجب أن يكون في الأزل لأنه جواد في الأزل. فقال أرسط: معنى في الأزل لا أول له، والفعل يقتضي أولًا، واجتماع ما لا أول وذي أول محال. فقال الدهري: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم. فقال الدهري: إذا أبطله بطل الجود. قال أرسط: يبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحتمل الفساد.

وما في ترجمة فرفوريوس من أنه ادعى أن حكاية حدوث العالم عن أفلاطون غير صحيحة، إذ ليس للعالم عنده بدء زماني أصلًا، بل بدء ذاتي فقط. فانظر إلى اختلاف النقول،

....

سباعي

....

صاوي

فإما قديم فيتم مطلوبنا، أو حادث فيحتاج أيضًا لموجب وهكذا. قلنا: هو ضلال جاءكم من نفي الاختيار الذي هو المرجح في كل حادث، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وتنزه عن ضيق التأثير بالتعليل أو الطبع، والاختيار ذاتي لا يحتاج لموجب.

السادسة: قالوا: لو سبق بالعدم لكان تأثير الصانع فيه إما حال عدمه وهو باطل، لأن المعدوم

بصيلة

الاستعدادي، وأنه غير الإمكان الذاتي، لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل الشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر، ولا يُتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلًا، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنه أمر موجود في مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به، وغير لازم له وقابل للتفاوت. ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالإمكان الذاتي، فأراد توضيح المراد، فقال: وتحقيق كلامهم في هذا المقام أن الممكن إن كفى في صدوره عن الواجب تعالى مع إمكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه. وإن لم يكفي إمكانه الذاتي في الصدور، احتاج إلى شرط به بفيض الوجود من الواجب عليه، فإن كان ذلك الشرط قديمًا، دام الممكن أيضًا بدوام الواجب وشرطه القديم. وإن كان حادثًا كان الممكن المتوقف عليه حادثًا بالضرورة، لكن لما كان ذلك الشرط حادثًا، احتاج إلى حادث آخر، وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضًا إلى حادث ثالث قبله، وهلم جرًّا، فيتوقف كل حادث على حادث إلى ما لا نهاية له، فهي -أي تلك الحوادث المترتبة- إما موجودة معًا وهو باطل لما سيأتي منه برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعًا أو وضعًا، مع كونها موجودة معًا. وإما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقب بعض، ولابد لذلك المجموع من محل يختص به

بخيت

ولا يجزم بواحد منها ذوو العقول، وقد تقدم لك ما به يرتاح فؤادك في هذا المبحث، فاشكر الله وحده فإنه الفتاح.

....

سباعي

....

صاوي

لا يرد عليه شيء، وإما حال وجوده وهو باطل لتحصيل الحاصل، فبطل سبقه بالعدم. ومن هذه الشبهة قالت المعتزلة: المعدوم شيء. وقال من قال الماهيات ليست بجعل جاعل، وإنما المؤثر يظهرها من الخفاء. قلنا: التأثير حال العدم معناه تعقيبه بالوجود، ولا استحالة في ذلك، وإلا لزم أن لا يخرج شيء من عدم لوجود، وحال الوجود معناه الإمداد بنفس ذلك الوجود الحاصل لا بغيره حتى يلزم تحصيل الحاصل.

السابعة: قالوا: لو كان حادثًا لكان الصانع في الأزل غير صانع، فبإحداثه يطرأ له كونه صانعًا،

بصيلة

-أي بالحادث- وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك، كان اختصاصه -أي اختصاص مجموع الحوادث- بحادث دون حادث آخر ترجيحًا بلا مرجح، فإذًا لذلك المحل استعدادات متعاقبة، كل واحد منها للاحق مسبوق بآخر لا إلى نهاية، وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط ومقرب للعلة الموجدة القديمة إلى المعلول المعين بعد بعدها عنه. وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمّى بالإمكان الاستعدادي لذلك الحادث، وإنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استقراب العناصر له. ولا يُتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرفي، فإذًا هو أمر وجودي، ومحله الموجود أيضًا هو المادة. وهذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبني على أصلهم الفاسد، وهو نفي القادر المختار. وأما المدة فلوجهين: **الأول**: أن هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدمًا لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني، فيكون المتقدم لزمان سابق على وجود الحادث، وهو المطلوب. **الوجه الثاني**: أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة، والتقدم ليس نفي وجوده لعروضه للعدم، ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضًا لعدمه ولا نفس عدمه، لأن

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

والتغير عليه تعالىٰ محال. **قلنا**: هذا تغير أفعال، وهو غير ممتنع، بخلاف تغير الذات والصفات الذاتية.

وقد نظم تلك الشبه علىٰ هذا الترتيب أستاذنا الشيخ الأمير في بيت مفرد فقال:

سبق الإله كذا العدم تدريجه ... إمكانه مع موجب أثر طرا

فقوله: «سبق الإله» إشارة للأولىٰ، وهي قولهم: لو كان حادثًا لسبقه الإله بمدة... إلخ. وقوله:

بصيلة

العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود في كونه نفس العدم، وليس قبل كبعد، **فإذًا** هو -أي التقدم- أمر زائد علىٰ وجود الحادث وعدمه، أو موجود في الخارج، لأنه نقيض اللاتقدم العدمي، لصدقه علىٰ الممتنعات، وليس أمرًا مستقلًا بذاته، بل لابد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضًا له بالذات، وهو الزمان المقارن لعدم الحادث.

وجوابه: أنا نمنع كون التقدم أمرًا وجوديًا، فإنه يعرض للعدم كما اعترفتَ به حيثُ قلتَ: عدم الحادث متقدم علىٰ وجوده، والوجودي لا يعرض للعدم، وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودًا خارجًا، بل هو أمر اعتباري، فلا يقتضي معروضًا موجودًا في الخارج. **ولما أمكن أن يُقال**: كون التقدم أمرًا ثبوتيًا مما يشهد به البداهة؛ **أجاب بقوله**: والحاكم بثبوته -أي ثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل، وحكمه في المعقولات الصرفة مردود، كما في تحيز الباري، فإن الوهم يحكم ببديهته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة، وكما في كون كل مرئي مقابلًا للرائي أو في حكمه، كما في الأمور المشاهدة في المرآة. وهذان الحكمان باطلان، لأن الباري تعالىٰ ليس متحيزًا أصلًا، وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها، فكذا حكمه علىٰ التقدم بأنه موجود باطل. اهـ. ببعض تصرف.

قوله: (**لسبقه الإله بمدة**): أي فيلزم قدم المدة أو حدوث الإله.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

«كذا العدم» للثانية، وهي قولهم: عدمه متقدم عليه بالزمان، فيلزم قدم الزمان. وقوله: «تدريجه» للثالثة، وهي قولهم: وجوده قبل زمنه بمدة جائز، فيتدرج للعدم. وقوله: «إمكانه» للرابعة أعني لو كان حادثًا لكان مسبوقًا بإمكانه. وقوله: «مع موجب» للخامسة، وهي لو كان حادثًا لاحتاج لما يخصه بزمنه، وهو إما قديم وإما حادث... إلخ. وقوله: «أثر» إشارة لشبهة التأثير حال الوجود أو العدم، وهي السادسة. وقوله: «طرا» للسابعة وهي لزوم التغير في الصانع بطرو كونه صانعًا، فدونك مقاصد سبعة، نرجو من فضل الله أن يسد بها أبواب النيران ويدخلنا بها الجنان. وذكر العلماء مطالب سبعة قصدوا بها الرد على الفلاسفة أيضًا جمعها بعضهم في قوله:

زيد م قام ما انتقل ما كمنا ... ما انفك لا عُدْم قديم لاحنا

فقوله: «زيد» إشارة لإثبات زائد على الأجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الأجرام.

بصيلة

(**قوله زيد م قام ما انتقل ما كمنا * ما انفك... إلخ**): فقوله: «زيد»: يشير لإثبات زائد على الأجرام. وقوله: «مقام» بحذف ألف ما النافية للوزن. و«قام»: فعل ماضي يعني به نفي قيام العرض بنفسه. وقوله: «م انتقل» بإسكان اللام للوزن، يعني به نفي انتقال العرض. وقوله: «ما كمنا» يعني به نفي كمون العرض وظهوره، فاكتفى بأحد المتقابلين، وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور.

وقوله: «ما انفك»: يعني به إثبات ملازمة الأجرام للأعراض. وقوله: «لا عُدْم قديم» بلا النافية، وعُدْم اسمها، وهو بضم العين وسكون الدال، والخبر محذوف تقديره ثابت، وقوله: «لا حنا» لا نافية، و«حنا» مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها، رمز بالحاء إليها.

قوله: (**حتى يصح الاستدلال به على حدوث الأجرام**): أي بالدليل القائل: العالم ملازم للأعراض الحادثة، وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث. وهذا الدليل إنما يتم بعد إثبات أمور

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

ودليل ذلك المشاهدة، قال بعضهم: يُقال لهم: نزاعكم معنا موجود أو لا، فإن قالوا: لا، كفونا المؤنة، وإلا فقد أثبتوا الزائد. وقوله: «م قام» بحذف ألف «ما» للوزن، **إشارة لقولهم**: لا نسلم عدم الأعراض، لجواز أن الحركة تقوم بنفسها إذا سكن الجسم مثلًا. **ورده**: أن العرض لا يقوم بنفسه، إذ لا تعقل صفة من غير موصوف، ولا حركة بدون متحرك، إلىٰ غير ذلك. وقوله: «ما انتقل» بسكون اللام **لرد قولهم**: لا نسلم عدم الأعراض حتىٰ ينتج حدوثها، لجواز أن الساكن إذا تحرك

بصيلة

أربعة: إثبات أمر زائد علىٰ الأجرام، وحدوث ذلك الزائد، وملازمة الأجرام لذلك الزائد، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها. **والأمر الثاني**، وهو حدوث الزائد متوقف علىٰ أمور أربعة: إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه، وإبطال انتقاله، وإبطال كمونه وظهوره، وإثبات استحالة عدم القديم. فجملة الأمور المحتاج لها سبعة: **الأول**: إثبات زائد علىٰ الأجرام، **والثاني**: إبطال قيامه بنفسه، **والثالث**: إبطال انتقاله، **والرابع**: إبطال كمونه وظهوره، **والخامس**: إثبات استحالة عدم القديم، **والسادس**: إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، **والسابع**: استحالة حوادث لا أول لها. وذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض الصغرىٰ بأن يقول: لا نسلم وجود زائد علىٰ الأجرام المعبر عنه بالأعراض. سلمنا وجود هذا الزائد، فلا نسلم حدوثه، لم لا يكون قبل طروئه علىٰ الجرم قائمًا بنفسه، وانتقل له من جرم آخر، أو كان كامنًا فيه ثم ظهر، وهو في هذه الصور الثلاث قديم، أو أن ذلك الزائد علىٰ الأجرام قديم قام بالجرم، ثم انعدم. سلمنا حدوثه لكن لا نسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد، لم لا يجوز انفكاكها عنه؟! سلمنا الصغرىٰ، لكن لا نسلم الكبرىٰ القائلة: وكل ما لازم الحادث فهو حادث، لأنه لا يلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ، ونحن نوافق علىٰ حدوثها، لكن نقول: لا أول لها، فالفلك مثلًا وإن لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه،

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

انتقل السكون لمحل آخر. وجوابه: أن من طبع العرض لا ينتقل من محل إلى محل، ولو انتقل لكان بعد مفارقة الأول وقبل وصول الثاني قائمًا بنفسه. وقوله: «كمنا» إشارة لإبطال قولهم: لا نسلم عدم الحركة مثلًا، بل تكمن في الجسم إذا سكن، وفيه جمع الضدين وقيام المعنى بمحل من غير أن يوجب له معنى، إذ الحركة فيه وهو غير متحرك، وهو خلاف المعقول. وقوله: «ما انفك» إشارة لرد قولهم: لا نسلم ملازمة الجرم للأعراض، حتى يلزم حدوث الأجرام. وجوابه: أنه لا يُعقل جرم خاليًا عن حركة ولا حركة، أو بياض ولا بياض، لارتفاع النقيضين. وأيضًا الجرم لا يتحقق إلا بمشخصات

بصيلة

إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ، ليلزم من قدمه وجود المحال، وهو وجود الجرم عاريًا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين. أما لو كانت الحركات لا أول لها، فلا يلزم أن يكون الفلك حادثًا، بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها، فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على إثبات ستة مطالب، والكبرى تمامها يتوقف على إثبات مطلب واحد، فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبع. اهـ. دسوقي على المصنف.

هذا وقد قال بعضهم معترضًا على المحشي ما حاصله: قد أورد المحشي أربعة عشر شبهة نسبها إليهم -أي الحكماء- وأجاب عنها، وفي نسبة بعضها لهم وتقرير بعض منها وتقرير بعض الأجوبة نوع تأمل يظهر للمطلع، وفي نقل القدم الزماني عنهم نوع اضطراب. قال الفارابي في «رسالة الجمع بين الرأيين» بعبارات طويلة ما محصله: إن أفلاطون وأرسطو متفقان في حدوث العالم حدوثًا ذاتيًا، وقدم العالم قدمًا زمانيًا، وإثبات الصانع القديم الواجب بالذات تعالى. وشنع الفارابي على من نسب القدم الذاتي وإنكار الواجب إلى أرسطو. وقال في «الملل والنحل»: إنه حكى عن أفلاطون قوم ممن شاهدوه وتتلمذوا له مثل أرسطو وطِماوس أنه قال: إن للعالم محدثًا أزليًا واجبًا لذاته عالمًا بجميع

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

تميزه عن غيره، وهي أعراض البتة. **وقوله:** «**لا عُدْم قديم**» رد لقولهم: نسلم عدم الأعراض، لكن ذلك لا ينافي أن الوجود كان قديمًا. ورده: أن القديم لا يقبل العدم، إذ لا يكون وجوده إلا واجبًا. وقوله: «لاحنا» رمز لإبطال حوادث لا أول لها، حيثُ نسلم حدوث الأعراض، وملازمة الجسم لها، ولا نسلم الكبرىٰ القائلة: وملازم الحادث حادث، لجواز أن ما من حادث إلا وقبله حادث، فصح ملازمة السلسلة للقديم. **وجوابه:** أنه تناقض، إذ حيث كانت حوادث، فكيف تكون لا أول لها، مع أن حدوث كل جزء يستلزم حدوث المجموع المركب منه. فتدبر.

وإيضاح الاستدلال علىٰ هذه السبعة أن تقول: **أما الأول**، وهو إثبات زائد علىٰ الأجرام، فهو

بصيلة

معلوماته، كان في الأزل، ولم يكن في الوجود رسم ولا خلل. وخالفه تلميذه أرسطو في حدوث العالم، فأفلاطون يحيل حوادث لا أول لها، فإنك إذا قلتَ كلٌّ منها حادث، فقد أثبت الأولية لكل واحد، وما ثبت لكل واحد وجب أن يثبت للكل. ويؤيده ما في ترجمة أبركليس من أن القول بقدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولىٰ إنما ظهر بعد أرسطو، لأنه خالف القدماء صريحًا، وأبدع هذه المقالة بناء علىٰ قياسات ظنها حجةً وبرهانًا، فنسج علىٰ منواله من كان من تلامذته، وصرحوا القول فيه، مثل: الإسكندر الأفرودوسي وفرفوريوس، ويخالفه ما في ترجمة أرسطو من أنه سأل بعض الدهرية أرسطو بأنه إذا كان الباري في الأزل ولم يكن شيء غيره، ثم أحدث العالم، فلم أحدثه؟ فقال له أرسطو: إنما فعل ما فعل لأنه جواد. فقال الدهري: فيجب أن يكون في الأزل، لأنه جواد في الأزل. فقال أرسطو: معنىٰ في الأزل لا أول له، والفعل يقتضي أولًا، واجتماع ما لا أول وذي أول محال. فقال الدهري: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم. قال الدهري: إذا أبطله بطل الجود. قال أرسطو: يبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحتمل الفساد. وما في ترجمة فرفوريوس

بخيت

....

إذا علمت أنه يجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب وما يستحيل وما يجوز لله تعالى............

سباعي

....

صاوي

ضروري لا يحتاج لدليل، إذ ما من عاقل إلا وهو يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها. **وأما الثاني**، وهو إبطال قيام العرض بنفسه، **والثالث**، وهو إبطال انتقاله، فدليلها أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل، لزم قلب حقيقته، لأن الحركة مثلًا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر، فلو قامت بنفسها أو انتقلت، لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرًا، إذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام. **وأما الرابع**، وهو الكمون والظهور، فوجهه أن الكمون والظهور يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد، لأن الجوهر إذا تحرك مثلًا والسكون كامن فيه زمن حركته، لزم اجتماع الضدين، وهما الحركة والسكون ضرورة. **وأما الخامس**، وهو إثبات استحالة عدم القديم، فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزًا لا واجبًا، والجائز لا يكون إلا محدثًا، فيكون هذا القديم محدثًا، وهو تناقض. **وأما السادس**، وهو إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضروري، لأنه لا يُعقل كون الجرم منفكًا عن كونه متحركًا أو ساكنًا مثلًا، إذ لو انفك عن الحركة والسكون، لزم ارتفاع النقيضين، وهما حركة ولا حركة، وسكون ولا سكون. **وأما السابع**، وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة كثيرة، وأقربها أن تقول: إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثًا في نفسه، فعدم جميعها ثابت في الأزل، ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدم فردًا من الأفراد الحادثة أو لا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه، وهو محال بضرورة العقل. وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة، لزم أن لها أولًا لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها.

قوله: (أن يعرف ما يجب... إلخ): أي لتوقف الفن عليها.

بصيلة

من أنه ادعى أن حكاية حدوث العالم عن أفلاطون غير صحيحة، إذ ليس للعالم عنده بدء زماني أصلًا، بل بدء ذاتي فقط. فانظر إلى اختلاف النقول، ولا يجزم بواحد منها ذوو العقول. اهـ.

بخيت

....

وعلمت الطريق الموصل إلى المعرفة **(فاعلم بأن الوصف)** أي اتصافه تعالى بصفة **(الوجود)**.........

سباعي

قوله: (الطريق الموصِّل إلى المعرفة): أي وهي حدوث العالم، أي وجوده بعد العدم على أنواع وألوان وأشكال مختلفة، فهي صنعة بديعة الإحكام والإتقان، ووجود الصنعة بلا صانع غير معقول. هذا هو الطريق كما يُؤخَذ من كلامه سابقًا ولاحقًا. وقوله: «وعلمت... إلخ»: عطفٌ على قوله: إذا علمت... إلخ. **قوله: (فاعلم)**: جواب إذا، وهو خطاب عام لكل من يتأتى منه العلم.

قوله: (بصفه الوجود): الصفة والوصف عند أهل العربية بمعنى واحد. وعند المتكلمين **الوصف**: قول الواصف؛ **والصفة**: المعنى القائم بالموصوف؛ **والموصوف**: من قام به المعنى؛ **والاتصاف**: قيام المعنى. وبعبارة أخرى **الوصف** هو الخبر عن قيام الوصف بالموصوف، **والواصف** المخبر بذلك. وتُطلق الصفة على الوصف. وعليه فالباء للتصوير والتفسير كما قال الشارح، والوصف صفة

صاوي

قوله: (وعلمت الطريق الموصل): أي وهو حدوث العالم.

قوله: (فاعلم): عبر بالعلم إشارة إلى أنه لا يُكتفى في هذا الفن بغيره. والعلم هو الجزم المطابق للحق عن موجب. والخطاب للمكلف، والمعنى: اجزم اعتقادك وصدق. ولما كانت مباحث هذا الفن ثلاثة: **إلهيات**، وهو ما يتعلق بالإله من واجب وجائز ومستحيل؛ **ونبوات**، وهو ما يتعلق بالأنبياء مما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز، **وسمعيات**، وهي ما دل عليها النقل فقط، ولا مدخل للعقل فيها كالحشر والنشر، والصراط والجنة والنار. وتقدم ذكرهما إجمالًا في قوله:

وواجب شرعًا على المكلف... إلخ

شرع الآن يفصل ما أجمله، مقدمًا الإلهيات لتعلقها بالحق، وما تعلق به مقدم على غيره، وبدأ من الإلهيات بالواجب لشرفه، مقدمًا للوجود لأصالته، فإن ما سواه مفرع عليه.

قوله: (أي اتصافه): أشار بذلك إلى أن الوصف باق على مصدريته، وهو الإخبار عن قيام الصفة بالموصوف، فهو صفة للواصف، لأنه خبره وكلامه. **قوله: (بالوجود)**: أي الذاتي، أي إنه وُجد

بصيلة

....

بخيت

....

ويصح أن يُراد أيضًا بالوصف الصفة، والباء للتصوير والتفسير، أي بأن الصفة المفسرة بالوجود

سباعي

الواصف، لأنه خبره وكلامه.

قوله: (بالوجود): أي الوجود الذاتي، بمعنىٰ أنه وُجِد لذاته لا لعلَّة، لما مرَّ من وجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالىٰ، وكل من وجب افتقار العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجبًا لا جائزًا، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وتقدم حقيقةُ كلٍّ.

واعلم أن جميع المِلَل اتفقوا علىٰ وجوب وجود الصانع، إلا شِرْذِمة قليلة من الفلاسفة زعموا أن حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل، وهو بديهي البُطلان.

وقدَّم الوجود لكونه أصلًا، إذ الحكم بوجود الواجبات له تعالىٰ، واستحالة ما يُنزَّه عنه وجواز ما يجوز في حقِّه فرع عنه، أي عن ثبوت وجوده تعالىٰ، فتقديمه عليها يشبه تقديم التصور علىٰ التصديق.

وصفات الذات كصفات المعاني وصفات الأفعال صفات تدل علىٰ التأثير، ويجمعها اسم التكوين كالخلق والرزق والإحياء والإماتة. وصفات الأفعال قديمة عند الحنفية، وحادثة عند الأشعرية.

تنبيه: الوجود عَرَضي وذاتي، فالعرضي هو المستند لغيره، والذاتي هو الذي لا يستند لغيره. وفي المقام كلام يُطلب من المطولات.

صاوي

لذاته ولا مدخل لغيره فيه. **قوله: (ويصح أن يُراد أيضًا بالوصف الصفة)** أي فالمراد المعنىٰ الاسمي.

واعلم أن الصفة والوصف بمعنىٰ واحد عند اللغويين والنحاة، وهو النعت، لأنها مصدر وصف يصف صفة، فأصلها وِصف بكسر الواو، ونُقلت الكسرة إلىٰ الصاد، ثم حُذفت الواو وهي فاء الكلمة، وعُوِّض عنها هاء التأنيث. وأما عند المتكلمين فالصفة ما يحكم به علىٰ الشيء، سواء كان عين حقيقته أو قائمًا بها أو خارجًا عنها، فدخل في هذا التعريف الوجود وصفات المعاني والمعنوية، ولو علىٰ القول بنفي الأحوال والسلوب، تأمل.

بصيلة

....

بخيت

....

(من واجبات الواحد المعبود) أي بعض الصفات الواجبة له تعالى، إذ الواجبات له تعالى كثيرة لا تنحصر فيما ذُكر هنا، لأن صفاته تعالى الكمالية لا تتناهى، ....

سباعي

قوله: (المعبود): أي المُطَاع، فالعبادة والطاعة بمعنى واحد.

قوله: (أي بعض الصفات... إلخ): يشير إلى أن «مِنْ» في كلام المصنف للتبعيض.

قوله: (لأن صفاته الكمالية لا تتناهى): **استُشكل** بأنه يلزم عليه دخول ما لا نهاية له في الوجود، وهو ممنوع، لأن سبب امتناع التسلسل أنه يلزم عليه دخول ما لا يتناهى في الوجود، وهو محال، لأن المخلوقات بأسرها حادثة، وجميع الحوادث متناهية أولًا وآخرًا.

والجواب المرتضى أن دخول ما لا يتناهى في الوجود إنما ثبت امتناعه في الحوادث، كما أشار إليه شرف الدين ابن التلمساني، وبينوه في حدوث العالم، حيث ردوا على الفلاسفة القائلين بقِدَم العالم، وقولهم محال؛ لأنه يلزم عليه حوادث لا أول لها.

وقيل: إن وجه عدم التناهي باعتبار ما لله سبحانه وتعالى من صفات السلوب والتنزيه، إذ ما من شيء يفرضه العقل والوهم والخيال إلا والباري مخالف له ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، ولذلك قال أهل الحق: كل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك، ومعناه أنه إن خطر ببالك أنه جوهرٌ أو عَرَضٌ، أو أبيضُ أو غير ذلك، فاللهُ مخالفٌ لجميع ما خطر ببالك، لأنه لا يخطر ببالك إلا ما ألِفتَه من صفات الحوادث. وبعض الناس يستعمل هذه العبارة في غير معناها، فإذا خطر بباله أن الحاجة الفلانية تُقضى، فذهب إليها فلم تُقضَ، قال: كل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك. أي

صاوي

قوله: (أي بعض الصفات): أشار بذلك إلى أن «من» تبعيضية.

قوله: (لأن صفاته الكمالية لا تتناهى): أي صفاته الوجودية لا نهاية لها في الذهن ولا في نفس الأمر، والله يعلمها تفصيلًا وأنها لا نهاية لها.

بصيلة

....

بخيت

....

إلا أنه لا يجب علينا تفصيل ما لم يقم عليه الدليل بالخصوص، بل الواجب أن نعتقد أن كمالاته تعالىٰ لا تتناهىٰ علىٰ الإجمال. وأما ما قام عليه الدليل بخصوصه فيجب اعتقاده تفصيلًا، وهو ثلاث عشرة صفة وأضدادها، بناءً علىٰ مذهب الأشعري والمحققين من أن المعنوية ليست بصفات زائدة علىٰ المعاني، وأن الحق أن لا حال. وعليه فالوجود عين ذات الموجود.........................

سباعي

إنه خطر بباله قضاء الحاجة، فلم يقضها الله تعالىٰ. وهذا المعنىٰ لا يصِّح، لأنه لو كان كذلك لكانت الكلية فاسدة، لأن بعض ما يخطر ببالك قد يُقضىٰ.

قوله: «لا تتناهىٰ» أي لا حصر لها ويعلمُها الله تفصيلًا، ويعلم أنها لا نهاية لها. ولا ينافي قولهم: «ما حصره الوجود متناه» لأنه في الحوادث، ومن فضله أسقط عنا التكليف بذلك.

قوله: **(ثلاث عشرة صفة)**: بناء علىٰ ثبوت الأحوال. والحق خلافه كما يأتي للشارح.

قوله: **(وأن الحق أن لا حال)**: فتكون جملة الصفات اثنتي عشرة، فأهل السنة يثبتون المعاني أي إنها زائدة علىٰ الذات. والراجح عندهم عدم ثبوت المعنوية، فكونه قادرًا يرجع للقدرة القائمة بالذات. واتفقوا علىٰ أن مُنْكِر المعنوية كافر، أي بنفيها بإثبات ضدها من عجز... إلخ.

والمعتزلة نفوا المعاني، أي زيادتها علىٰ الذات، فيقولون: قادرٌ بذاته، وليس هناك صفة زائدة

صاوي

قوله: **(والمحققين)**: أي كالقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين.

قوله: **(فالوجود عين ذات الموجود)**: تفريع علىٰ ما ذهب إليه الأشعري والمحققون. وحاصل ما قالوه أن وجود كل شيء عينه، إذ لو كان زائدًا علىٰ الذات لا يخلو: إما أن يكون موجودًا أو لا، والأول يوجب التسلسل، والثاني يلزم عليه اتصاف الوجود بنقيضه، وهو العدم، وهو محال.

بصيلة

قوله: **(وحاصل ما قالوه أن وجود كل شيء عينه... إلخ)**: وتحقيق المقام أنهم اختلفوا في أن الوجود عين الذات أو ليس بعين، بل وصف زائد عليها: ذهب الأشعري إلىٰ الأول في الواجب والممكن. وجمهور المتكلمين إلىٰ أنه زائد في الكل. والحكماء إلىٰ أنه عين الذات في الواجب، وزائد

بخيت

....

....

سباعي

موجودة تُسمىٰ القدرة فرارًا من تعدد القدماء. **ونحن نقول**: القديم ذات واحدة، وصفاته متعددة، ولا يضر إلا تعدد الذات القديمة. وهم مسلمون لما علمت أنهم يقولون: قادرٌ بذاته... إلخ.

صاوي

....

بصيلة

في الممكن. والمراد من الذات: الماهية من حيثُ هي هي، مع قطع النظر عن الوجود والعدم، وهي التي ينضم إليها الوجود والعدم في الممكن، ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع، حتىٰ يلزم ارتفاع النقيضين، فيتجه علىٰ الأشعري أن الممكن ما يتساوىٰ له الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ ماهيته من حيثُ هي هي، ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية، بل لابد أن يكون كل من الوجود والعدم خارجًا عن ماهيته مستفادًا من العلة الخارجية. وهذا قطع لا ريب فيه. **والجواب**: أن مراد الأشعري من الذات الهوية الخارجية، بمعنىٰ أنه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرىٰ، بل هوية واحدة، وهي هوية الموجود، لا الماهية من حيث هي كما هو مراد الحكماء. وإنما ذهب إليه بناء علىٰ إنكاره الوجود الذهني، فلو كان الوجود صفة زائدة علىٰ الذات، فإما أن يعرضه في الخارج وهو محال، ضرورة أن ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع وجود المثبت له فيه، فيلزم أن تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها، فتتقدم الذات علىٰ نفسها بالوجود. وإما أن يعرضه في الذهن وهو أيضًا محال، إذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده، فإذا لم يكن عارضًا لها في الخارج ولا في الذهن، فلا يكون وصفًا زائدًا في نفس الأمر، فيكون عين الماهية الموجودة. نعم، لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود، فما ذهب إليه المتأخرون من الأشاعرة من زيادة الوجود علىٰ الذات في الكل مع إنكارهم الوجود الذهني ليس علىٰ بصيرة منهم. وما ذكره شارح «المقاصد» من أن ذلك ليس مبنيًا علىٰ إنكار الوجود الذهني، لأن المنكرين له لا ينكرون وجود الأمور الاعتبارية في نفس الأمر في ضمن الوجود التعقلي فمحل نظر ظاهر، لأن الوجود في نفس الأمر منحصر في الخارجي

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

والذهني، وليس هناك قسم آخر يُسمَّىٰ بالتعقلي دون الوجود الذهني. نعم، يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيثُ لا يشعرون، أو القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج، حيثُ قالوا بالزيادة كما لا يخفىٰ، ثم القائلون بالزيادة في الكل أو في الممكن اختلفوا في أنه وصف حقيقي موجود في الخارج، أو اعتباري لا وجود له إلا في الذهن، فذهب أكثر المتكلمين إلى الأول. ولا يتجه عليهم أن يُقال: إذا كان موجودًا بوجود هو عينه، فيكون واجبًا بالذات، أو بوجود آخر زائد، فننقل الكلام إليه ويتسلسل، لأن لهم أن يختاروا الأول ويقولوا وجود الوجود عين الوجود، ولا يلزم محذور، لأن معنىٰ الوجود الواجب بالذات أنه مقتضىٰ الذات من غير احتياج إلى فاعل غير الذات. ومعنىٰ تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه أنه إذا حصل الشيء إما من ذاته كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن، لم يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم، لا اتصاف الماهية به، لكن يتجه عليهم أن الوجود الخارجي لا يعرض للمعدوم في الخارج بداهة، فكيف عرض الموجود في الخارج للماهية المعدومة في الخارج؟ ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين القائلين بالوجود الذهني والحكماء إلى الثاني، ولا يعرض للماهية إلا في الذهن، فيكون معقولًا ثانيًا وهو التحقيق، كالوجود الذهني. وعلىٰ هذا يتجه علىٰ الأشعري أن عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود في الخارج لا يقتضي أن يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود، حتىٰ يكون ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر، لجواز صدق عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية، لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلًا ذاتًا بحسب الخارج، لكان محمولًا عليه مواطأةً؟ وأيضًا لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود، كما

بخيت

....

ليس بصفة زائدة عليها. وفي عده من الصفات تسامح باعتبار أن الذات تُوصف به في اللفظ، فيُقال: ذات الله موجودة، فليُتأمل.

ومعنىٰ كون وجوده واجبًا أنه لا يقبل الانتفاء أزلًا وأبدًا، أي لا يمكن علمه لما مر في تعريف الواجب.

سباعي

قوله: (فليُتَأَمَل): إنما قال ذلك لأنه يقال: إن المراد اعتبارها ذهنًا، وحينئذ فلا تسامح كما يأتي تحقيق ذلك في شرح قوله: «وذي تُسمىٰ صفة نفسية» في آخر السوادة نقلًا عن السعد.

صاوي

قوله: (وفي عده من الصفات تسامح): أي مجاز مرسل، علاقته المجاورة.

قوله: (فليتأمل): أمر بالتأمل إشارة إلىٰ أن الحق خلاف هذا، وأن الصفات المعنوية أمور اعتبارية لابد من اعتبارها في الذهن وإن لم يكن لها ثبوت في خارج الأذهان ونفس الأمر، فالأشعري وإن كان ينفي ثبوتها في نفس الأمر لا ينفي اعتبارها في الأذهان. ومن يقول بالأحوال يقول بأنها واسطة بين الوجود والعدم، فالصفة الوجودية عندهم ما صح أن تُرىٰ، والحال ثابتة في الخارج ولا يصح أن تُرىٰ.

قوله: (أن لا يقبل الانتفاء أزلًا وأبدًا): أي فإثبات وجوب الوجود يستلزم ثبوت القدم والبقاء فذكرهما بعد توضيحًا، ولأن علماء الكلام لا يكتفون بدلالة الالتزام.

بصيلة

لا شك في أن السواد موجود علىٰ ما في شرح «المواقف». فالحق أن الوجود مع كونه من الأوصاف الاعتبارية زائد في الممكن، وعين في الواجب، إذ لا عروض في وجود الواجب، فتأمل تعرف ولا تقلد. هذا تحقيق المقام فعليك به.

بخيت

قوله: (ومعنى كون وجوده... إلخ): قال الدواني: وجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علةً تامةً لوجوده. وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده. اهـ. أي فيكون الوجود زائدًا علىٰ ذاته لازمًا من لوازمه علىٰ الأول، لأن العلة تغاير المعلول، دون الثاني.

قال بعض الأفاضل: نقلُ الدواني عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة لوجودها صحيحٌ، وما زعمه من أنه مخالف لمذهب الحكماء والمحققين باطل، فإنهم يريدون أن الذات بذاتها بقطع

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع المفهوم المشترك، فتكون علةً تامةً في وجودها بهذا المعنى، بخلاف الممكنات فإنها لو نُظر لذاتها لم تكن كافية في ذلك، بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثِر فيها معها حتى تكون ماهية في الخارج، حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك. وهذا قول لم يتعرض لكون وجود الواجب في الخارج غيره، بل فيه تعرض لكونه عينه كما ترى.

وأيضًا فإن من المحالات بالبديهة أن يؤثر ذات في وجود نفسه الزائد عليها أو يكون مؤثرٌ فيما اعتبر معه عدم المؤثر، ولم يذكر أحد من المتكلمين أن وجود شيء أمر زائد على ذاته موجود قائم بذاته حتى يكون موجودًا، إلا ما أخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم على أن الوجود زائد على الماهيات، وهي مبنية على أوهام، وإلا فأين الوجود وأين الماهية، فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه حتى يتبين الصفة من الموصوف، كيف وإنه لو كان موجودًا وهو ماهية من الماهيات لزاد وجوده عليه. والقولُ بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود نفس الوجود قولٌ بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف مع أن الصفة صفة، والموصوف موصوف، أو بالفصل بين بعض الماهيات، وبعض آخر في أن له وجودًا زائدًا أو ليس له وجود، وهو ليس بمبرهن، فليكن في الكل ليس وجود زائد، وليس الصادر عن الفاعل إلا نفس الذات، وليس الذات الواجب إلا محض ذات، فسمها ما شئت.

قال ذلك الفاضل: والعذر للدواني أنه تابع لصاحب «المواقف» و«المقاصد» وغيرهما ممن نحا نحوهما في التوغل في المقالات اللفظية، ولو سمعت من قولهم في الحصص لتجرعت الغصص من أوهام بعضها فوق بعض، فلا شقاق بين الفريقين في أن الوجود ليس زائدًا على الماهيات، غاية الأمر أنهم لما نظروا إلى ظاهر قول الأشعري أنه عين الماهيات، نازعوه في أنه أمر يُنتزع لاندراج الكل فيه،

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

فكيف يكون عينًا، فلا بد أن يكون اعتبارًا آخر سوى الماهية يُحكم عليها به لما ذكرنا سابقًا.

على أني أقول: إن اسم الموجود الذي يُحمل على الباري تعالى وعلى الممكنات إنما يصح أن يكون مأخوذًا من وجدته، بمعنى عثرت عليه وحصلته الذي كان يستعمل في المحسوسات، ثم نُقل حتى صار حقيقة في الأعم من المعثور عليه بالبرهان، فإذًا إنما يحتاج إلى ثبوت مبدأ الاشتقاق هو الكون معثورًا عليه، والكون محصَّلًا وليس هذا بوصف حقيقي كما لا يخفى على محصِّل، ولا يصح أن يكون مأخوذًا مما يدل على الوجود الذي هو بمعنى التحقق في الخارج حتى يحتاج الاتصاف به إلى ثبوت مثل هذا الوصف وكونه حقيقيًّا أو غير حقيقي، إذ ليس لنا «وجدته» بمعنى «أوجدته» كما نص عليه علماء اللغة. نعم قد جاء من هذا الوصف أوجدته، والاسم موجد، ولا يصح حمله على الواجب، ووجد بمعنى خرج من العدم، فهو موجود وليس له مبني للفاعل، وذلك أيضًا لا يصح حمله على الواجب لأخذ العدم في مفهومه، وليس معنى الاسم من هذين الوصفين إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول في الأول، واعتبار نسبة الشيء إلى سلبه في الثاني.

فليس في حمل الوجود على شيء من الأشياء دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية يقابل العدم تقابل التضاد حتى يُتصور نزاعهم للأشعري في قوله: إن الوجود المقابل للعدم ليس إلا نفس الماهية، مستدلين بالحمل المذكور -أي حمل الموجود على الماهية- فإنك قد علمت أن الموجود ليس مشتقًا من الوجود الذي أراده الشيخ، بل هذا الوجود الذي يُقال إنه عين الماهية أو غيرها ليس إلا اسمًا جامدًا بمعنى الذات لا بمعنى الحدوث حتى يُشتق منه وصف.

وأما ما ذكره أي الدواني عن الفلاسفة والمحققين في معنى وجوب الوجود، فلم يتبين له

....

سباعي ——————————————

....

صاوي ——————————————

....

بصيلة ——————————————

....

بخيت ——————————————

محصل يُنتفع به في هذا المعنى، فإن الأمر المنتزع ليس هو الذي بسلبه يسلب الذات، إذ هو سلب في ذاته لا تحقق له، فلو كان سلبه في الخارج سلبًا للذوات المحمول عليها، لم يكن ذات أصلًا، فإنه لم يتحقق في الخارج أصلًا ولا يتحقق، والباري جل شأنه والممكنات في ذلك سواء. والذوات سواء كانت ممكنات أو واجبات لا يُتصور سلبها عن نفسها لعموم الحكم، وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن من حيثُ هي ذات يصح توجهه إلى ذات الواجب من حيثُ هي كذلك بدون فرق، ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها، وذلك في الكل حكم واحد، فكون ذاته عين وجوده بالمعنى الذي حققوه لم يفد وجوبه، بل يعود وجوب الوجود إلى ما ذكره أصحابنا من أنه كون الذات بحيث لا يحتاج إلى شيء يؤثر فيها، بل تكون بذاتها مع ذاتها، وكونها عين الوجود أو غيره مسألة أخرى لا تخصها، اللهم إلا أن يُقال: إن الدواني لم يفهم كلام الحكماء والمحققين وارتضاه على غير بصيرة وقرره على غير وجهه، والتقرير الحق لكلامهم أن يُقال: ليس الوجود ما ألفوه من انتزاعات، أو ما ظنوه من وصف قائم، بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج المعبر عنه في الفارسية بـ«هشت» ثم إذا اعتُبر مفهوم من المفاهيم مضافًا إلى هذا الوجود كان موجودًا متحققًا، وإذا اعتُبر غير مضاف إليه فهو المعدوم، وهو الممكن. والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته، فإن من المحال أن يُسلب الشيء عن نفسه، وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبداهة، بل ينتهي إليه كل سلب، فهو ذات الذوات وحقيقة الحقائق، فليس الوجود أمرًا آخر زائدًا على الذات من الواجب، بل الزائد عدم والواجب وجوده، والكل ظلمة والحق نوره، فافهم.

لكن قد يُقال: جاء في اللغة «كان» التامة وفسروها بمعنى وُجِدَ وثبت، ومصدرها: الكون،

ثم برهن على وجوده تعالى بوجود صنعته جل وعلا، فقال: (**إذ ظاهر بأن كل أثر**) أي لظهور أن العالم أثر -أي صنعة- لما مر من أنه حادث، وكل أثر (**يَهدي**) بفتح الياء (**إلى مؤثر**) أي يدل على

سباعي

قوله: (**فقال**) تفريع على قوله: ثم برهن.

وقوله: (**إلى مؤثر**) أي إلى وجود مؤثر، فهو على حذف مضاف.

وقوله: (**يدل**) تفسير ليهدي.

صاوي

قوله: (**ثم برهن**): أي ذكر برهانًا عقليًّا. **قوله:** (**إذ ظاهر**): تعليل لما قبله.

قوله: (**وإلا لزم الترجيح بلا مرجح**): وإلا بأن فُرض وجود صنعة من غير صانع، لزم الترجيح بلا مرجح. وذلك لأن الوجود مساو للعدم، فتقديم الوجود على العدم ترجيح له، وهو لا يكون إلا بمرجح واجب الوجود، إذ لو كان جائزًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لافتقر إلى محدث، فيلزم الدور أو التسلسل وهو محال، فكذا ما أدى إليه.

بصيلة

(**برهانًا**): مشتق من البره، وهو القطع، لأنه يقطع كل مخاصم، ولأنه يفيد القطع وينفي الشك. هذا معناه لغة. ومعناه اصطلاحًا: ما تركب من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين.

بخيت

بمعنى الثبوت، واسم الفاعل كائن، بمعنى ثابت، وفسروا المصدر بالوجود، وفسروا الثابت بالموجود، وهذا يقتضي أن يكون الوجود بمعنى الثبوت والتحقق في الخارج الذي هو الكون في الأعيان، فلا يلزم أن يكون الموجود وصفًا مشتقًا من الوجود، بمعنى الكون معثورًا عليه، ولا أن يكون بمعنى المخرج من العدم، بل يجوز أن يكون وجد الذي منه موجود، وإن كان جاء على صورة المبني للمفعول، لكنه بمعنى المبني للفاعل ومثله الموجود، فإنه وإن كان صيغة اسم المفعول لكنه بمعنى اسم الفاعل، ومثل هذا كثير في اللغة. وعلى هذا يكون معنى وجد: ثبت، وموجود: ثابت، ولا شك في أنه بهذا المعنى يصح حمله على الباري جل شأنه وعلى الممكنات أيضًا، وقد ورد «كان الله ولا شيء معه»، وهو من «كان» التامة، كما أنه لا شك في أن الوجود ليس أمرًا زائدًا في الخارج عن الموجود في الكل بلا شقاق على ما مر، فتدبر ولا تقلد.

صانعه، إذ لا تُعقل صنعة بدون صانع، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال لما مر. وإذا علمت أن كل صنعة تدل على وجود صانعها (فاعتبر) أي تأمل في ملكوت السموات والأرض ودقائق الحكم

سباعي

وقوله: (إذ لا يُعقَل... إلخ) علّة لقوله: يدل على صانعه.

قوله: (لما مرّ) أي في شرح قوله: لأنه قام به التغير. **قوله: (فاعْتَبِر)** جواب إذا.

قوله: (في ملكوت السماوات): أي فإنها خَلْقٌ كبير عظيم ممسوكٌ بقدرة القادر القاهر، مرتفعٌ بغير عمدٍ، وهي سبع طباق، بين كل واحدة والتي تليها مسيرة خمسمئة عام. هذا مذهب أهل السنة خلافًا لأهل الهيئة في ارتكامها. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ [نوح: ١٥] أي ألم تعلموا أن الله الذي قدر على هذا واجب الوجود، مالك الملك، معبود بحق. وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ﴾ [ق: ٦] أي رفعناها بلا عمد ﴿وَزَيَّنَّٰهَا﴾ بالنجوم ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] جمع فَرْج وهو الشقُّ. قال السكتاني: ليس فيها تفاوتٌ ولا اختلاف ولا شقوقٌ، ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٧] أي من كل نوعٍ من النبات بهيج أي حسن يسرُّ الناظرين ﴿تَبْصِرَةً﴾ [ق: ٨] أي جعلنا ذلك تبصرة تنبيهًا على قدرتنا، ﴿وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٨] راجعٍ إلى الله تعالى، متفكرٍ في قدرته، طوبى لمن رجع إلى مولاه.

قوله: (والأرض): عطفٌ على ما قبله، أي تأمل في ملكوت الأرض، فإن فيها من الآيات والعِبَر ما لا يحصُره العدُّ ولا يحيط بهِ الحدُّ، قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريات: ٢٠].

قوله: (ودقائق الحِكَم): معطوفٌ على قوله: «في ملكوت السماوات». وإضافة دقائق إلى

صاوي

قوله: (لما مر): أي في تقرير حدوث العالم.

قوله: (وإذا علمت... إلخ): أشار بذلك إلى أن قوله: «فاعتبر» جواب شرط محذوف. **قوله: (ودقائق الحكم)**: من إضافة الصفة للموصوف، أي الحكم الدقائق، وهي الأسرار الغريبة العجيبة.

بصيلة

....

بخيت

....

لتعلم بذلك أنه الواجب الوجود، المالك المعبود، القادر الودود، العلي العظيم، العليم الحكيم، فتهتدي

سباعي

الحكم من إضافة الصفة إلى موصوف، أي الحكم الدقائق.

قوله: (**لتعلم**) علّة لقوله: تأمل... إلخ.

وقوله: (**بذلك**) أي بالتأمل فيما ذُكر.

قوله: (**المالك**) يشير به إلى الاختيار، لأنك إذا نظرت تجد جميع الأنواع واللغات وسائر العوالم مخلوقة له بمحض اختياره، فهي مملوكة له تعالى، ووجب أن يُعْبَد وحده. اهـ. مؤلفه.

قوله: (**القادر**) ردَّ به على من يقول إنه فاعل بالطبع أو بالعلة تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

قوله: (**الودود**) أي لأنه أمدَّ كل شيء بما يناسبه، وربّى كل شيء إلى القَدْر الذي أراده.

قوله: (**فتهتدي... إلخ**): تفريع على قوله: «لتعلم». والحاصل أنك إذا تأملت فيما ذكر من الآثار تعرف المؤثر، فإذا عملت بمقتضى المعرفة وشمَّرت عن ساعد الجِدِّ تهتدي... إلخ.

صاوي

قوله: (**الواجب الوجود**): أي الذي وجوده واجب لا يقبل الانتفاء أصلًا لا سابقًا ولا لاحقًا. قوله: (**المالك**): أي المتصرف في خلقه بأنواع التصرفات. قوله: (**المعبود**): أي المستحق العبادة. وقوله: (**القادر**): أي الموصوف بالقدرة التامة. وفيه إشارة إلى أنه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع.

قوله: (**الودود**): أي المحب لعباده المحبوب لهم. وقوله: (**العلي**): أي بالمنزلة لا بالمكان لاستحالته عليه. وقوله: (**العظيم**): أي الموصوف بالعظمة والجلال على الحقيقة دون غيره. وقوله: (**العليم**): أي الموصوف بالعلم التام المتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات. وقوله: (**الحكيم**): أي الموصوف بالحكمة وهي الإتقان للأشياء على وجه التناسب.

بصيلة

....

بخيت

....

إلى ما خُلقت لأجله، ثم ترقى إلى وفور حبه وشكره، فيترتب على ذلك تفجير ينابيع الحكمة من

سباعي

قوله: (ما خُلِقْتَ لأجلِهِ): أي من توحيد الإله وشكره والسعي في مرضاته.

قوله: (ثم تترقى): ثم لمجردِ الترتيبِ الذكري، فهو مرتب على قوله: فتهتدي.

قوله: (إلى وُفُورِ حُبه): أي لأن من أسباب الحب الجمال والنعمة، وكونه أصلك كأبيك وأمك، أو فرعك كولدك، وهذا المعنى -أي الفرعية- مستحيلٌ على الله تعالى. **أما السبب الأول** وهو الجمال، فإنك إذا نظرت تجده صاحب الجمال والكمال المطلَقين. وما أحسن قول القائل:

كلُ الجَمالِ جمالُ اللهِ مَا فيه شك ... إلا شُهودُكَ لغيرِهِ أوقَعَكَ في الشك

وقال بعضهم:

سكْران سُكْر هوَىً وسُكْر مُدَامَةٍ ... أيصحو فتًى قامت بهِ سُكْرَان

فالإنسان كلما تأمل في مصنوعات الله تعالى كلما ازداد في حُبِّهِ. **وأما السبب الثاني** وهو النعمة فهو مختص به في الحقيقة، إذ لا مُنْعِم في الحقيقة إلا الله، فهو الذي خلقك ورزقك، وأودعك السمع والبصر والعافية والعقل والإيمان، وغير ذلك من النعم، ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤]. **وأمّا السبب الثالث** وهو الأصلُ، فالله سبحانه وتعالى أصلُ كلِّ شيءٍ.

قوله: (على ذلك): أي وفور الحب. **قوله: (ينابيع الحِكَم)**: أي عيون الحكم، والمراد العلوم

صاوي

قوله: (إلى ما خُلقت لأجله): أي وهو العبادة، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. **قوله: (إلى وفور حبه)**: من إضافة الصفة للموصوف، أي حبه الوافر أي الزائد.

قوله: (فيترتب على ذلك... إلخ): أي ويعين على ذلك العزلة عن الناس. قال ابن عطاء الله السكندري في حكمه: ما نفع القلب مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة. **قوله: (ينابيع الحكمة)**: الإضافة

بصيلة

....

بخيت

....

قلبك، وتقعد في مقعد صدق عند ربك. ولنذكر لك شيئًا من ذلك لتقيس عليه غيره، فنقول: قال الله تعالىٰ: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١]. فأنت إذا نظرت إلىٰ مبدأ خلقك وجدت ربك

سباعي

والمعارف. قوله: (**وتقعُد في مقْعَد صدقٍ... إلخ**): معطوفٌ علىٰ قوله: «فيترتب»، والمعنىٰ أن الإنسان إذا ارتقىٰ إلىٰ هذه المقامات، فني عن أعراض الدنيا واشتغل بالله بالمرة، فلا يرىٰ في حركاته وسكناته إلا الله. وقوله: «مقعد صدق» أي مقام صدق، أي محل صدق، أي خالٍ عن الهوىٰ، بل دائمًا في مراقبة الله تعالىٰ. ومن اتصف بذلك لا يخاف من جنٍ ولا إنسٍ ولا غيرها، وذلك لشدَّة مراقبة الله تعالىٰ. اهـ. مؤلفه. قوله: (**ولنذكر لك شيئًا من ذلك**): أي من الآيات والعِبَر. **وقوله: (فنقول)**: تفريع عليه.

قوله: (**إلىٰ مبدأ خلقك**): أي وجودك بعد العدم. يعني إن أقرب الأشياء أن ينظر المكلَّف في أحواله، فيستدل بها علىٰ وجوب وجود صانعه وصفاته، فإن ذات الناظر مشتملة علىٰ سمع وبصر وكلام وذوق وشم ولمس، وطول وعرض وعمق، ورضا وغضب وحزن وفرح، ولطافة وكثافة، وبياض وحمرة وسواد، وعلم وجهل، وشك وظن ووهم، وإيمان وكفر، ولذة وألم، وغير ذلك مما لا يُحصىٰ، وكلها مبتدلة متغيرة، وخارجة من العدم إلىٰ الوجود، ومن الوجود إلىٰ العدم، وذلك دليل

صاوي

بيانية. والمعنىٰ فيترتب علىٰ ذلك ظهور الحكمة في قلبك، والمراد بها الأسرار والمعارف. **قوله: (عند ربك)**: المراد عندية مكانة لا مكان، وهي القرب المعنوي.

قوله: (**شيئًا من ذلك**): أي من دقائق الحكم الموصلة إلىٰ العبادة والشكر، المترتب علىٰ ذلك تفجر ينابيع الحكمة، والقرب من الله تعالىٰ.

قوله: (**فأنت إذا نظرت إلى مبدأ خلقك**): إنما بدأ بالنظر في النفس لأنها أقرب الأشياء إلىٰ الشخص، ولما ورد: «من عرف نفسه عرف ربه» أي من تفكر في إبداعها، استدل بها علىٰ خالقها.

بصيلة

....

بخيت

....

سبحانه وتعالى قاد والديك بزمام الشهوة مقهورين في صورة مختارين، مع تمام البسط والأنس -وفي هذا المقام أسرار عجيبة يدركها أرباب الكشف من أهل الله تعالى- حتى إذا حصل الوقاع، صانك الله في قرار مكين، ....

سباعي

على الحدوث والافتقار إلى صانع حكيم، واجب الوجود، عام العلم، تام القدرة والإرادة، فتكون حادثة، وهي قائمة بالذات لازمة لها، وملازم الحادث حادث أيضًا.

قوله: (بزمام الشهوة): متعلقٌ بـ«قادَ»، وفيه استعارة بالكناية، وإجراؤها ظاهر. **قوله: (مع تمام البسط)**: أي ولو تخاصما قبلها بزمنٍ قريب، فعند تلك الساعة يحصل لهما انبساط لا مزيد عليه.

قوله: (وفي هذا المقام أسرارٌ عجيبةٌ): لا تُدْرَكُ تلك الأسرارُ بالعبارة، ولا يمكن الإحاطة بها، بل هي من العلوم الذوقية التي قيل فيها: «ما اتخذ الله من وليٍّ جاهل» أي بتلك العلوم لا بالعلوم الشرعية، فإن الله تعالى يتخذ الجاهل بها، لأنه لا بد فيها من التَلقِي كما سمعت ذلك من بعض العارفين حفظه الله. **قوله: (صانك الله)**: أي حفظك وحرسك بلطفه وتدبيره إلى أن تم خلقك، إلى آخر ما قال الشارح. **قوله: (في قرارٍ مكين)**: مستقر حصين، يعني الرَّحِم، وهو في الأصل صفة للمستقر، وصف

صاوي

قوله: (مقهورين): أي باطنًا. **وقوله: (في صورة مختارين)**: أي ظاهرًا.

قوله: (وفي هذا المقام أسرار): منها مشاهدة أن الله تعالى جعله خليفة في إنشاء هذا الفرد بعينه، فدل هذا على المحبة الأصلية الصادرة منه تعالى حين أراد خلق الخلق، يشهد له حديث: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق» فالخلق ناشئون من المحبة أولًا وآخرًا. ولهذا السر العظيم قال عليه الصلاة والسلام: «حُبِّب إليَّ من دنياكم ثلاث: النساء، والطيب، وجُعلت قرة عيني في الصلاة».

قوله: (في قرار مكين): أي وهو الرحم.

بصيلة

(في صورة مختارين) يريد الشارح بقوله: **(مقهورين... إلخ)** الرد على المعتزلة والجبرية، إذ المعتزلة يقولون: إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية. والجبرية يقولون: إن العبد مجبور أبدًا. اهـ. جراحي.

بخيت

....

فخلق تلك النطفة علقة، ثم خلق العلقة مضغة، ثم مدَّها وصوَّرها في أحسن صورة، فجعل الرأس في أحسن خلقة، وخلق العين والأذن والأنف، وصوَّر الوجه في أحسن صورة، وأودعها من الجمال والكمال ما لا يخفى، ثم أودع البصر في العين، والسمع في الأذن، والشم في الأنف، وخلق الفم وزينه بالشفتين، وخلق اللسان وخلق فيه الذوق، وجعله جندًا من جنوده تعالى يُترجم عمَّا في الفؤاد من العلوم والمعارف، وجعل الرقبة حاملةً لعرش الرأس في حسن بديع، وجعل فيها المنفذ الموصل للأكل والشرب إلى المعدة، وأودع البطن من الأمعاء والمصارين والقلب والكبد وغيرها مما لا يعلم حقيقته إلا هو تعالى، وخلق الأيدي، وخلق فيها الأكف والأصابع، وجعلها مفاصل وأبدعها، والأرجل كذلك، وخلق العظام وكساها لحمًا.

سباعي

به المحل كما عبَّر عنه القرآن. **قوله: (فخلق تلك النطفة علقة)**: بأن أحال النطفة البيضاء علقة حمراء.

قوله: (ثم خلق العلقة مضغة): أي صيَّرها قطعة لحم. **قوله: (وجعله)**: أي جعل اللسان.

وقوله: (يترجم): تفسير لكونه جندًا، لأنه يعين على طاعة الله، كما أن جند الملك معين له.

قوله: (عمّا في الفؤاد): أي فهو آلة تدل على ما في الفؤاد، وعليه قول الشاعر:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنّما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلا

قوله: (وخلق العِظام): أي بأن صلبها، أي جعلها صلبة. **وقوله: (وكساها لحمًا)**: أي مما بقي

صاوي

قوله: (فخلق تلك النطفة علقة): أي بعد أربعين يومًا. وقوله: «ثم خلق العلقة مضغة» أي كذلك. **قوله: (وجعله)**: أي اللسان.

قوله: (لعرش الرأس): من إضافة المشبه به للمشبه، أي للرأس الشبيهة بالعرش في العلو والارتفاع ومحاسن البدن. **قوله: (والمصارين)**: عطف تفسير على الأمعاء.

قوله: (وخلق فيها الأكف والأصابع): أي لقضاء الحوائج والاعتبار وتذكر اسم الله، فإن

بصيلة

....

بخيت

....

ثم نفخ فيك الروح، وهي سر عظيم عجيب من أسراره تعالىٰ، فتحركتَ في بطن أمك، وما زال بك رؤوفًا رحيمًا، حافظًا لك في أضيق مكان، يُوصل لك غذاءك وأنت لا تعلم شيئًا، حتىٰ إذا تم خلقك أنزلك من الرحم من أضيق محل، فلطف بك وبأمك، حتىٰ إذا برزت ألهمك بمجرد النزول إلىٰ ثدي أمك وأجرىٰ فيه اللبن، وأنزل في قلبها الرأفة والرحمة، حتىٰ إنها ترىٰ بولك وغائطك من أحسن ما يكون، والمنة لله تعالىٰ في ذلك.

ولما آن أوان الأكل خلق لك الأسنان والأضراس، ورتبها ترتيبًا عجيبًا، مع ما فيها من كمال

سباعي

من المضغة، أوىما أنبته عليها مما يصل إليها. واختلاف العواطف لتفاوت الاستحالات، والجمع لاختلافها في الهيئة والصلابة. بيضاوي.

صاوي

الأصابع جلالة، الخنصر الألف، والبنصر والوسطىٰ اللامان، والسبابة مع الإبهام الهاء. قال بعض العارفين:

لقد بُسطت في بحر جسمك بسطة ... أشارت إليها بالوفاء الأصابع

قوله: (ثم نفخ فيك الروح): أي بعد مضي أربعة أشهر.

قوله: (وهي سر عظيم): أي به قوام الجسد، سارية فيه كسريان الماء في العود الأخضر. **قوله: (حافظًا لك)**: أي ومن جملة ذلك أن جعل وجهك لظهر أمك، وظهرك لبطنك، لئلا تتأذىٰ بالطعام والشراب، وجعل نفسك لمخرج أمك لتتنفس في فارغ.

قوله: (يوصل لك غذاءك): أي من سرتك لعدم قوتك علىٰ البلع والمضغ. **قوله: (ألهمك بمجرد النزول إلىٰ ثدي أمك)**: أي وعلمك كيفية المص والارتضاع.

بصيلة

(لقد بُسطت في بحر جسمك... إلخ): بُسطت -بالبناء للمفعول- وهي بمعنىٰ نشرت، أي لقد بسط الله الجلالة في جسمك بسطة أشارت الأصابع إليها بالوفاء.

بخيت

....

الزينة والجمال والكمال.

ثم لما قرب بلوغك وكانت هذه الأسنان ضعيفة، أسقطها وأبدلها بأقوىٰ منها، ثم إذا أكلت فجَّر الله في فمك عينًا جارية وهي الريق لا ينقطع جريانها ما دمَت تأكل، لتبتل اللقمة بها ويسهل بلعها لا تملها النفس، ولا تجري علىٰ الدوام ولا تنقطع، فانظر إلىٰ هذه الحكمة العجيبة التي أنت في غاية الافتقار إليها، وليس في قدرتك إجراؤها ولا منعها بالضرورة.

فإذا نزل الطعام والشراب في المعدة صرفه إلىٰ ما يشاء، فبعضه يتربىٰ به اللحم، وبعضه يتربىٰ به العظم، وبعضه يتربىٰ به الشحم، وبعضه يتربىٰ به الدم، مع كمال اللذة حال الأكل وبعده، ثم ما فضل عن ذلك وكان فيه الإيذاء للبدن علىٰ تقدير إبقائه في البطن أخرجه من مخرجيك. وانظر لهذين المخرجين وبديع حكمتهما وإلىٰ إقدارك علىٰ مسكهما عند تهيؤ الفضلة للخروج.

وبالجملة، فلم يزل سبحانه بك رؤوفًا رحيمًا ودودًا كريمًا في كل لحظة وأنت غافل عن نفسك.

وانظر إلىٰ خروج النفس ودخوله الذي به قوام الروح حالة اليقظة والنوم والصحة والمرض. ومن أكبر عبرة العقلُ الذي به التمييز والتدبير وإدراك العلوم والمعارف، وما يضر وما ينفع، ....

سباعي

قوله: (فتبارك الله): أي فتعالىٰ شأنه في قدرته وحكمته.

صاوي

قوله: (أخرجه من مخرجيك): أي ومن حكمته تعالىٰ أن جعلها لأسفل، لئلا يتأذىٰ برؤيتهما الغير، فأظهر منك المحاسن وأخفىٰ القبائح.

قوله: (إلى خروج النفس): بفتحتين.

بصيلة

....

بخيت

....

﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾[النحل: ١٨]، ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]. فيا ليت شعري أهذا ينبغي أن يعصىٰ فيما أمر ونهىٰ؟!

ثم إذا نظرت إلىٰ السماء وكواكبها، والسحاب وتسخيرها، والرياح وتصريفها، وإلىٰ الأرض وأنهارها، وإلىٰ الأشجار وثمارها لأفضىٰ بك إلىٰ العجب العجاب، وعلمت أنه المحسن الوهاب.

سباعي

وقوله: (﴿ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾): أي المقدِّرين تقديرَ الخَزَف، ومُميِّز «أحسن» محذوفٌ لدلالة الخالقينَ عليه، تقديره خلقًا. اهـ. بيضاوي بإيضاح. والمُراد بالخَزَف طينة آدم عليه الصلاة والسلام.

قوله: (لأفضى... إلخ): مترتبٌ علىٰ محذوف، أي ولو نظرت فيما ذُكر لأفضىٰ بك... إلخ.

صاوي

قوله: (﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ ﴾[النحل: ١٨]): مفرد مضاف أي نعمه. قوله: (﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٤]): اسم التفضيل ليس علىٰ بابه، أو باعتبار الصورة الظاهرية.

قوله: (أهذا ينبغي أن يُعصى): أي من صدرت منه هذه الأفعال العظيمة التي هي قائمة بك، وأنت جاهل بها ولا تدريها، فالواجب عليك أيها الشخص امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ولا تجترئ علىٰ معرفة ذات خالقك، فأنك جاهل بنفسك، فكيف بربك؟!

قوله: (ثم إذا نظرت إلى السماء... إلخ): المراد العالم العلوي. وقوله: (وإلى الأرض ...إلخ): المراد العالم السفلي.

قوله: (لأفضى بك): أي لأداك ووصلك. قوله: (إلى العجب العجاب): أي من المعارف والأسرار التي تحل في القلوب وتنورها.

قوله: (وعلمت أنه المحسن الوهاب): أي إما بالدليل أو الذوق والعيان.

بصيلة

....

بخيت

....

اللهم وفقنا لما فيه رضاك، واقطعنا عن كل شيء سواك، واملأ قلوبنا من حبك وحب رسلك، وأذقنا لذة الوصل من فيض فضلك، وخذ بأيدينا إن زللنا، وسامحنا إن أخطأنا، إنك أنت الجواد الكريم الرؤوف الرحيم.

(وذي) أي وهذه الصفة، أي صفة الوجود (تُسمى صفة نفسيه)........................

سباعي

قوله: (وذي): أي صفة الوجود، فاسم الإشارة عائد على متقدم ذكرًا. والحاصل أن الصفات بحسب حقائقها أربعة أقسام على المشهور: نفسية، وسلبية، وثبوتية، ومعنوية. **فالأولى**: ما دلت على الذات ما دامت الذات... إلخ، وهي الوجود. **والثانية**: ما كان مدلولها نفي أمر لا يليق به سبحانه وتعالى كالقِدَم، فإنه سلب الأولية، والبقاء سلب الآخرية. ويُقال فيها -أي الثانية- صفات الجلال، إذ يقال فيها جلَّ عن كذا. وصفات الجلال صفات القهر، والقهر مُستفاد من السلب. **والثالثة**: كل

صاوي

قوله: (اللهم وفقنا): دعاء من الشيخ له وللمسلمين. وتقدم معنى التوفيق.

قوله: (لما فيه رضاك): أي قبولك لنا وإثابتك إيانا. **قوله: (واقطعنا عن كل شيء سواك)**: أي فلا تجعل قلوبنا متعلقة به ولا ملتفتة إليه. **قوله: (واملأ قلوبنا بحبك... إلخ)**: طلب المحبة لأنها رأس السعادة الأبدية. **قوله: (وأذقنا لذة الوصل)**: أي المترتبة على المحبة. **قوله: (وخذ بأيدينا إن زللنا)**: أي لأن المحب المحبوب مغفور الذنب. قال أبو الحسن الشاذلي: واجعل سيئاتنا سيئات من أحببت.

قوله: (وذي تُسمَّى صفة نفسية): اعلم أن الصفات من حيثُ هي منقسمة إلى أربعة أقسام لا زائد عليها نفسية، وسلبية، ومعان، ومعنوية. ووجه ذلك أن الصفة إما أن يكون مدلولها عدمًا أو لا. الأول السلبية، والثاني إما موجودة أو لا، الأول: المعاني، والثاني إما أن يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها أو لا، الأول النفسية، الثاني المعنوية.

بصيلة

(وتقدم معنى التوفيق): تقدم لنا فيه كلام طويل، فراجعه إن شئت.

بخيت

....

....

سباعي

صفة موجودة في حد ذاتها، حادثة كانت كبياض الجِرْم وسواده، أو قديمة كعلمه تعالىٰ وقدرته، ويُقال فيها صفات الكمال، وصفات اللطف، واللطف مستفاد من الثبوت، وصفات الإكرام، ويُقال لها صفات المعاني اصطلاحًا. **والرابعة**: هي الملازمة للثبوتية، فهي فرع منها لملازمتها إياها.

وهذه الأقسام عند مُثْبِت الأحوال. وأما عند من ينفيها فهي قسمان فقط: نفسية ومعان. وزِيدَ الصفات الجامعة كالعظمة والكبرياء، وصفات الأفعال، وهي علىٰ قسمين: وجودية وسلبية، فالوجودية كالخلق والرزق والإحياء، والسلبية كعفوه وحِلمه، فإنهما عبارة عن سلب العقوبة.

تتمة: هذه الصفات تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: منها ما يقال فيه: هي هو، وهي صفات الوجود والقِدَم والبقاء، علىٰ القول بأنهما صفتان نفسيتان؛ ومنها ما يُقال فيه: هي غيره، وهي السلبية، وصفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء؛ ومنها ما لا يُقال فيه: هي هوَ، ولا هي غيرُه، وهي صفات المعاني والمعنوية، لأن الغيرَ ما جرت فيه المفارقة، وهي لا تفارق، ولا هي عين الذات، لأن المعنىٰ غير الذات، وإذا كانت ليست عين الذات ولا غيرها، فلا يلزم قِدَم الغير، ولا تكثر القدماء، أي ولا تكثر الذوات القدماء، لأن الاستحالة إنما هي في تعدد الذوات القدماء، لا في تعدد صفات قديمة لذات قديمة.

فإن قيل: قولهم «لا عين ولا غير» هو في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الباطن جمع بينهما، لأن قولهم: «لا عين» يفيد ضمنًا أنها غير، وقولهم: «لا غير» يفيد ضمنًا أنها عينٌ، فنفي كلٍّ من العينية والغيرية صريحًا يفيد ضمنًا إثبات الآخر. **والجواب**: أن مبنىٰ سُؤالكُم علىٰ أن المراد بالغيرِ الغيرُ بالمعنىٰ اللغوي، أي الغير المطلق، وهو ما اتصف بمغايرةٍ ما، وليس المنفيُّ في قولهم «ولا غير» هو

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

نسبة إلى النفس، أي الذات. والصفة النفسية هي التي لا تُعقل الذات بدونها، وهي صفة ثبوتية....

سباعي

هذا الغير المطلق، بل المنفيُّ الغيرُ المُقيَّد، فمعنى «ليست غيرًا» أنها لا يمكن انفكاكها عن الذات، فذاتُه وصفاتُه تعالى أزليان لا انفكاك بينهما، فلا توجد ذاته بدون صفاته، ولا صفاته بدون ذاته، فالغير المنفيُّ في كلامهم هو ما يمكن فيه انفكاك أحد الشيئين عن الآخر في الحيز والوجود. وعلى هذا المعنى لم يجتمع النقيضان ولم يرتفعا، لأن النقيضين لا واسطة بينهما. وإذا أردنا بالغير غيرًا مقيدًا، وأردنا بالعينِ الاتحاد في المفهوم من كلِّ وجهٍ فلا يكونان نقيضين، بل يُتصوَر بينهما واسطة، بأن يكون الشيءُ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه، فهي لا عينٌ، أي لا متحدة المفهوم مع الذات، ولا غير، أي يمكن انفكاكها عن الذات. والله أعلم. وفي المقام كلام يستدعي طولًا يُطلَب من المطولات. قوله: **(أي الذات)**: فالنفس بمعنى الذات وهو المراد هنا، وتُطلَق على الجسم والروح والدم والعين، وقد جمعها بعضهم على هذا الترتيب بقوله:

يا غزالًا قد صادَ بالحسنِ لُبي ورمـاني بالسهمِ أهلَكَ نفسي
يا ظريفًا حويتَ قوسًا ولحظا فوقَ خد بتلكَ أزهقْتَ نفسي
يا كحيلَ العيونِ أرسلتَ سهمًا قد أصابَ الحشا فأهْرَق نفسي
لا تُعذِّب من ارتضاك طبيبًا يا خليلي يهـواكَ قلبي ونفسي
يا حبيبي وُقيت من كلِّ سوءٍ وحمـاك الحفيظُ من كلِ نفسِ

قوله: **(هي التي... إلخ)**: مثاله في الحادث كالتحيُّز للجِرم، لأن الجرم لا يخلو عن التحيز.

قوله: **(وهي صفة)**: تعريف بالأعم، يعم الصفات الأربع، أعني النفسية والسلبية والمعاني والمعنوية. وقوله: **(ثبوتية)**: أي مدلولها ثابت في الخارج. وأخرج بهذا القيد السلبية، فإن مدلولها عدم.

صاوي

قوله: **(وهي صفة ثبوتية... إلخ)**: هذا التعريف للشيخ سعد الدين التفتازاني. وقوله: «صفة»

بصيلة

....

بخيت

....

يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. ويُقال أيضًا: هي الحال..............

سباعي

قوله: (**يدل الوصف بها**): أي بما اشتق منها، كموجود وعالم وقادر وهكذا. اهـ. مؤلفه.

قوله: (**على نفس الذات**): أي على مجرد الذات، أخرج المعاني، فإن مدلولها أمرٌ زائدٌ على الذات.

قوله: (**دون معنى زائد**): أخرج به المعنوية، كعالم وقادر، فإنهما يدلان على الذات، وعلى معنى زائد وهو العالمية والقادرية، وهكذا إلى آخر الصفات على ضربٍ من التسامح، لأن العلم ليس صفة معنوية، وإنما الصفة كونه عالـمًا وكونه قادرًا... إلخ. وإذا تأملت تجده خارجًا بالقيدِ الأول، أعني قوله: ثبوتية. اهـ. مؤلفه.

قوله: (**ويُقال أيضًا: هي الحال... إلخ**): تعريفٌ بالأخصّ. وهذا مبنيٌّ على القول بأن الوجود غير الموجود لا نفسه. فقوله: «ثبوتية» أي في الخارج عن الذهن، أي إن لها ثبوتًا وتحققًا في ذاتها ونفس الأمر وُجد ذهن أو لم يُوجد. أفاده شرح العلامة السحيمي على الهُدهدي. قوله: (**أيضًا**): أي كما قيل في الصفة النفسية. وهذا التعريف يقوله السنوسي وغيره. قوله: (**هي الحال**): أي الواسطة

صاوي

كالجنس يدخل فيه سائر الصفات. وقوله: «ثبوتية» نسبة للثبوت لكونها ثابتة في الذهن، فخرج بذلك الصفات السلبية.

قوله: (**على نفس الذات**): أي لا على معنى زائد عليها. وخرج به المعاني نحو القدرة والإرادة، فإن الوصف بها يدل على معنى زائد على الذات. وقوله: (**دون معنى زائد عليها**): خرج به المعنوية. وفي الحقيقة خرج بقوله: «على نفس الذات» المعاني والمعنوية، لأن كلًّا منهما لا يدل الوصف به على نفس الذات، ولا دلالة لهما عليها، وإنما يدلان على معنى زائد عليها، إلا أن هذا المعنى الزائد في المعاني وجودي، وفي المعنوية ثبوتي. إذا علمت ذلك فقوله: «دون معنى زائد عليها» مستدرك لا حاجة إليه، إلا أن يُقال أتى به للإيضاح. قوله: (**ويُقال أيضًا**): هذا التعريف هو المشهور بين

بصيلة

....

بخيت

....

الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، وذلك كالوجود والتحيز للجرم، وكون الجوهر جوهرًا، والشيء شيئًا، فهذا تعريف للنفسية مطلقًا، قديمة كانت أو حادثة.

وقوله في التعريف الثاني «غير معللة» بالنصب ....

سباعي

بين الوجود والعدم، فلا توصف بالوجود، أي خارجًا بحيث تكون كالمعاني يمكن رؤيتها بالبصر، ولا بالعدم بحيث يكون مفهومه عدميًّا، كالقدم والبقاء، لأنها من جملة الأحوال عند القائل بها. وقولهم: «لأنها... إلخ» علة لعدم اتصافها بما ذُكِر. **أما كونها لا توصف بالوجود** فلما يلزم عليه من التسلسل، وذلك لأنها لو كانت موجودة لاتصفت بالوجود، والوجود أيضًا متصف بوجود، وهكذا. **وأما كونها لا تُوصف بالعدم** فلما يلزم عليه من التناقض، وذلك لأن مفهومها لو كان عدمًا لكان الشيء الموصوف بالوجود موصوفًا بالعدم وهو محال، فثبت أنها واسطة، وهو المُراد بقوله: «هي الحال» أي الواسطة «الواجبة» أي الثابتة للذات ثبوتًا لا يقبل الانتفاء والانفكاك، إذ معنى الحال عندهم الواسطة بين الوجود والعدم.

وقوله: (ما دامت الذات): أي مدة بقاء الذات، فـ«ما» مصدرية ظرفية، ودَامَ تامَّة. وإنما أظهرَ في محل الإضمار ولم يقل: «ما دامت» لئلا يُتوهم عود الضمير على الحال. اهـ. من حاشية الهدهدي للمؤلف.

قوله: (التعريف الثاني): أي بقطع النظر عن الأول، لأنه تعريف عام ولم يعتبره.

صاوي

المتأخرين كالسنوسي وغيره.

قوله: (هي الحال الواجبة للذات): أي الثابتة لها، خرج السلبية والمعاني.

قوله: (مادامت الذات): أي مدة دوامها، فـ«ما» مصدرية ظرفية. وهذا الدوام واجب بالنسبة للقديم، جائز بالنسبة للحادث.

بصيلة

....

بخيت

....

على أنه حال من الحال أو من الضمير في واجبة. واحترز به عن الحال المعنوية، ككون الذات عالمة أو

سباعي

قوله: (على أنه حال): أي على طريقة من يرى مجيء الحال من الخبر، فإن الخلاف فيه ثابت كالمبتدأ، كما في شرح «التلخيص» في التذنيب آخر الفصل والوصل. ولا يصِّحُ أن تكون «دام» ناقصة، و«غير» خبرها، إذ الذات لا تُعلَّل، ولعدم صحة إخراج الحال بها حينئذ، ولا يصح أن يكون «غير» بالرفع صفةً للحال، لأن لفظ الحال هنا معرفة و«غير» نكرة، وليس المراد بالذات في التعريف ما قام بنفسه، بل ما يشمله وغيره كما أشار إليه بالإطلاق، كاللونية، فإنها صفة نفسية للبياض. قاله يس. وقوله: «لأن لفظ الحال هنا معرفة» قد يُقال: وإن كان لفظها معرفة فهي نكرة معنى، فيصح أن يكون غير صفة. شيخ مشايخنا عدوي على الهُدهدي.

قوله: (غير معللة بعلة): لا حاجة إليه، لأن المعنى أن الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات بقيد دوام الذات، ومفهومه، أي مفهوم هذا القيد، أي قيد دوام الذات أن ما لَم يدُم بدوامِ الذات ليس نفسيًّا كالحال المعنوية، فإن دوامها ليس بدوام الذات، وإنما هو بدوام معانيها، فالأحوال المعنوية قديمة كانت أو حادثة خارجة به، أي بقيد الدوام، إلا أن يُقال: أتى بهذا القيد لأنه صريح في الإخراج، بخلاف ما قبله.

وأُورد على التعريف: أن الصفة النفسية غير معللة، والوجود معلل، فإن المعنى به تحقق ثبوت الشيء في الأعيان، فثبت له صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان. وأُجيب بأن ابن عرفة قال: لا يجوز تعليل حصوله بصفة قائمة به، لأن اتصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه، لأن حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له، فلو كان حصول غيره له علَّة لحصوله لزم الدور. عدوي مع إيضاح.

صاوي

قوله: (واحترز به عن المعنوية): فيه شيء، لأن المعنوية خارجة بقوله: «ما دامت الذات...

بصيلة

(فيه شيء لأن المعنوية خارجة... إلخ): يُجاب عنه بأنه أتى بهذا القيد لأنه صريح في الإخراج عن «الذات». وهذا هو وجه التأمل الآتي، أي وجه اعتراض التعريف.

بخيت

....

....

قادرة أو مريدة، فإنها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات فليُتأمل.

وجعل الوجود صفة نفسية...

سباعي

(**قوله: معللة**): المراد بالتعليل التلازم، أي يلزم من قيام العلم بمحل أن يكون ذلك المحل عالمًا وهكذا، وليس المراد بالتعليل التأثير، فإن اعتقاد ذلك كُفْر. **قوله: (فليُتأمل)**: يشير به إلى أن في التعريف شيئًا وقد تقدم بيانه.

صاوي

إلخ» فإن المعنوية هي الحال الواجب للذات مادامت المعاني قائمة بالذات.

قوله: (**فإنها معللة بقيام العلم**): أي ملازمة لها، فالمراد بالتعليل التلازم، أي إن المعنوية ملازمة للمعاني، فيلزم من قيام القدرة بالذات كون تلك الذات قادرة، وهكذا.

قوله: (**فليُتأمل**): أمر بالتأمل لدقة المقام.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (وجعل الوجود صفة... إلخ): اعلم أنهم اختلفوا في أن الوجود عين الذات أو ليس بعين، بل هو وصف زائد، فذهب الأشعري إلى الأول في الواجب والممكن؛ وجمهور المتكلمين إلى أنه زائد في الكل؛ والحكماء إلى أنه عين الذات في الواجب، وزائد في الممكن.

والمراد من الذات الماهية من حيثُ هي هي، مع قطع النظر عن الوجود والعدم، وهي التي ينضم إليها الوجود والعدم في الممكن، ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع حتى يلزم ارتفاع النقيضين، **فيتجه على الأشعري** أن الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهيته من حيثُ هي هي، ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية، بل لا بد أن يكون كل من الوجود والعدم خارجًا عن ماهيته مستفادًا من العلة الخارجة، وهذا قطعي لا ريب فيه.

والجواب أن مراد الأشعري من الذات: الهوية الخارجية، بمعنى أنه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، بل هوية واحدة هي هوية الموجود لا الماهية من حيثُ هي كما هو مراد الحكماء. وإنما ذهب إليه بناءً على إنكاره الوجود الذهني، فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات، فإما أن يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة أن ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع وجود

....

سباعي ________________

....

صاوي ________________

....

بصيلة ________________

....

بخيت ________________

المثبت له فيه، فيلزم أن تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها، فتتقدم الذات على نفسها بالوجود؛ وإما أن يعرضه في الذهن وهو أيضًا محال، إذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده. فإذا لم يكن عارضًا لها في الخارج ولا في الذهن، فلا يكون وصفًا زائدًا في نفس الأمر، فيكون عين الماهية الموجودة.

نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود، فما ذهب إليه المتأخرون من الأشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع إنكارهم الوجود الذهني ليس على بصيرة منهم.

وما ذكره شارح «المقاصد» من أن ذلك ليس مبنيًا على إنكار الوجود الذهني، لأن المنكرين له لا ينكرون وجود الأمور الاعتبارية في نفس الأمر في ضمن الوجود التعقلي، فمحل نظر ظاهر، لأن الوجود في نفس الأمر منحصر في الخارجي والذهني، وليس هنا قسم آخر يُسمى بالتعقلي دون الوجود الذهني. نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيثُ لا يشعرون، أو القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج، حيثُ قالوا بالزيادة كما لا يخفى.

ثم القائلون بالزيادة في الكل أو في الممكن اختلفوا في أنه وصف حقيقي موجود في الخارج، أو اعتباري لا وجود له إلا في الذهن، فذهب أكثر المتكلمين إلى الأول.

ولا يتجه عليهم أن يُقال: إذا كان موجودًا بوجود هو عينه، فيكون واجبًا بالذات أو بوجود آخر زائد، فننقل الكلام إليه ويتسلسل، **لأن لهم أن يختاروا الأول**، ويقولوا: وجود الوجود عين الوجود، ولا يلزم محذور، لأن معنى الوجود الواجب بالذات أنه مقتضى الذات من غير احتياج إلى فاعل غير الذات؛ ومعنى تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه أنه إذا حصل الشيء إما من ذاته

....

سباعي ____

....

صاوي ____

....

بصيلة ____

....

بخيت ____

كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن، لم يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به، لكن يتجه عليه أن الموجود الخارجي لا يعرض للمعدوم في الخارج بداهةً، فكيف عرض الوجود الموجود في الخارج للماهية المعدومة في الخارج، ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين القائلين بالوجود الذهني والحكماء إلى الثاني، ولا يعرض الماهية إلا في الذهن فيكون معقولًا ثانيًا وهو التحقيق كالوجود الذهني، وعلى هذا يتجه على الأشعري أن عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود في الخارج لا يقتضي أن يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود، حتى يكون ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز، بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلًا ذاتًا بحسب الخارج، لكان محمولًا عليه مواطأة. وأيضًا لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود على ما في شرح «المواقف»، فالحق أن الوجود مع كونه من الأوصاف الاعتبارية زائد في الممكن، وإن كان الصادر عن الفاعل ذات الممكن لا اتصاف الممكن بالوجود كما لا يخفى، إلا أنك إذا تعقلت ذات الممكن ونظرت لها بدون الفاعل، لم تكن كافية في انتزاع مفهوم الوجود المشترك منها، بل لا بد من اعتبار الفاعل لها معها، حتى تكون ماهية حتى يُنتزع منها ذلك المفهوم كما سبق إيضاحه. وهذا معنى الزيادة في الذهن في الممكن، وعين في الواجب، إذ لا عروض في وجود الواجب، أي إن ذات الواجب هي محض ذات وماهية بنفسها، بمعنى أنها بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك منه كما سبق أيضًا. وهذا معنى العينية المذكورة.

إنما يصح عند من يثبت الأحوال، فيكون صفة زائدة على الذات غير موجودة في نفسها ولا معدومة. وأما عند من لم يثبت الأحوال فليس بصفة أصلًا، وإنما هو عين ذات الموجود كما مر.

فإن قلتَ: إذا كنتَ قد بنيت هذه العقيدة على مذهب الأشعري القائل بنفي الأحوال فالوجه حذف الوجود، ولا حاجة إلى ارتكاب التسامح؛ **قلتُ**: لما كان معرفة الوجود يحتاج لها............

سباعي

قوله: (فيكون صفة زائدة... إلخ): وعليه فالوجود مشترك اشتراكًا لفظيًا، كلفظ العينِ ونحوها من المشتركات اللفظية. فعنده، أي عند من يقول: إنه صفة زائدة، ليس هناك وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلا حقائق مختلفة يُطلق على كل واحدة منها لفظ الوجود مشتركًا لفظيًا.

قوله: (وإنما هو عين ذات الموجود): وعليه فهو مشترك اشتراكًا معنويًا.

فإن قلتَ: وعلى الثاني فهل هو مُشَكِكٌ أو متواطئ؟ **قلتُ**: متواطئ كما صرَّح به في «المواقف وشرحه». والمتواطئ هو ما استوت أفراده لتوافق أفراد معناه فيه. والمشكك ما كان بعض أفراده أقدم من البعض، كالوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن. سُمي مُشَكِّكًا، لتشكك الناظر في أنه متواطئ نظرًا إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أوغير متواطئ نظرًا إلى جهة الاختلاف.

صاوي

قوله: (وإنما هو عين ذات الموجود): أي فليس أمرًا ثابتًا في الخارج كالقدرة والإرادة، فلا ينافي أنه أمر اعتباري يعتبره الشخص ذهنًا فقط، وذلك كما إذا أخرجت ثوبًا من صندوق مثلًا، فالثوب يُوصف بالظهور، وهو أمر اعتباري لا ثبوت له في الخارج، بحيثُ يصح أن يُرى، ولا في نفسه، بل هو أمر يعتبره الشخص في نفسه فقط.

بصيلة

....

بخيت

وبالجملة إن الممكن يمكن أن يتعقل في وجوده عروض، وإن لم يكن الصادر من الفاعل إلا نفس ذات الممكن وماهيته، ولا يعقل العروض في وجود الواجب، فتأمل وفرِّق ولا تقلد، ولا تنس ما قدمناه لك قبل هذا.

لينبني عليها غيرها من الصفات، اعتبرتُ الوصف الظاهري في قولنا: ذات الله موجودة، وارتكبتُ التسمح. علىٰ أن التحقيق أن الشيخ ولو نفىٰ الأحوال لا ينفي الاعتبارات لظهور زيادتها ذهنًا وإن لم يكن لها ثبوت خارجًا...

سباعي

قوله: (لينبني): علة للاحتياج، والضمير في «عليها» و«غيرها» راجع لمعرفة الوجود.

وقوله: (على أن... إلخ): ترقٍ في مقام التحقيق. **قوله: (لظهور زيادتها ذهنًا)**: أي لا خارجًا، لأن للشيء أربع وجودات: وجود في الأذهان، ووجود في اللسان أي العبارات، ووجود في البنان أي الكتابة، ووجود في الأعيان أي الخارج، وهو الوجود الحقيقي. قيل: والوجود غنيٌّ عن التعريف، لأن علم الوجودي بديهي، ومطلق الوجود جزء من الوجودي، والعلم بالجزء سابق علىٰ العلم بالكل، فأولىٰ أن يكون بديهيًا. وأيضًا الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم، فالوجود مقابل العدم وهو أمر ظاهر.

واستدل الفخر علىٰ أن الوجود ليس نفس الموجود بأنه لو كان وجود السواد نفس كونه سوادًا، لكان لا يشارك البياض في وجوده كما لا يشاركه في لونه. **وقد يُقال**: إنه لم يشاركه في خصوص وجوده، وإنما شاركه في مطلق وجود، لأن وجود هذا الشيء المخصوص أخصُّ من مطلق وجود.

واستدل أيضًا بأنه لو كان نفسه لكان قولنا: «الجوهر موجود» بمنزلة قولنا: «الجوهر جوهر» في عدم حصول الفائدة. **وقد يُقال**: فرق بين الإخبار عن الشيء بما هو عينه من كل وجه، والإخبار

صاوي

قوله: (**لينبني عليها غيرها**): أي فهي أصل لغيرها، إذ لا يصح اتصافه بصفة إلا بعد إثبات وجوده. **قوله**: (**على أن التحقيق... إلخ**) ارتقاء في الجواب.

قوله: (**وإن لم يكن لها ثبوت خارجًا**): أي فيكون لها ثلاث ثبوتات فقط: ثبوت في الأذهان، وثبوت في الألفاظ، وثبوت في النفوس، بخلاف المعاني. وكل موجود فله أربع ثبوتات بزيادة الثبوت في الأعيان. وأما السلبية فلها ثبوتان ثبوت في الألفاظ وثبوت في النفوس.

بصيلة

....

بخيت

....

بل قال العلامة التفتازاني: لا خلاف أن الوجود زائد ذهنًا، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية بدون الوجود وبالعكس، ونتعقل الماهية ونشك في وجودها. اهـ.

(ثم تليها) في الذكر ....

سباعي

عنه بما هو مغاير له في اللفظ وفي الاعتبار، فقولك: الجوهر جوهر، بمنزلة قولك: هذا هو هذا، وقولك: الجوهر موجود، بمنزلة قولك: العَرَض لا يبقى زمانين، فهو إخبار بحكم من الأحكام، فإذا قلت: الجوهر موجود، فكأنك أخبرت باستمرار وجوده في أزمنة وجوده، بخلاف العَرَض فإنه لا يبقى زمانين، أو كأنك قلت: الجوهر موجود بعد أن كان معدومًا، بخلاف قولك: هذا هو هذا، أو الجوهر جوهر، فإنه لا فائدة فيه بحال. اهـ. متبولي رحمه الله.

قوله: **(قال العلامة... إلخ)**: دليلٌ على ما قبله. وقوله: **(لا خِلاف)**: أي والخلاف إنما هو في أنه هل له وجود في الخارج أو لا.

وقوله: **(بمعنى)**: تفسير لقوله: إن الوجود... إلخ. وقوله: **(وبالعكس)**: أي وهو أن يلاحظ الوجود بدون الماهية. وقوله: **(ونتعقل الماهية... إلخ)**: راجعٌ لقوله: «أن يلاحظ الماهية... إلخ» وانظر هل يجري في عكسه مثل ذلك؟

قوله: **(ثم تليها... إلخ)**: أي الصفة النفسية الوجودية، وهي صفة الوجود، فالضمير عائد عليها. وقوله: **(في الذكر)**: إشارة إلى أنه لا ترتيب في الواقع ونفس الأمر بين صفاته تعالى لتنزهه

صاوي

قوله: **(أن يلاحظ الماهية بدون الوجود)**: أي كملاحظة ماهية القول في الذهن مع عدم وجوده في الخارج.

قوله: **(ثم تليها في الذكر)**: أي لا في الواقع ونفس الأمر، إذ لا ترتيب بين صفات الله تعالى

بصيلة

....

بخيت

قوله: **(لا خلاف أن الوجود زائد ذهنيًا... إلخ)**: قد علمت مما تقدم حقيقة الحال فلا إعادة.

قوله: **(في الذكر)**: أي وفي الإثبات أيضًا كما هو ظاهر.

(خمسة سلبيه) نسبة للسلب، أي النفي،...

سباعي

عن الزمان والمكان. **قوله:** (خمسة): الصواب عدم انحصار جزئياتها. وأما الكُليَّات فيقرب ضبطها بهذه الخمسة التي ذكرها وعدَّ منها خمسة تبعًا لبعضهم، لأنها من مهمات الصفات وأمهاتها، وليس على الحصر فيها دليل عقلي ولا نقلي. وقال بعضهم: إنها محصورة فيها، لأن ما عداها مندرجٌ فيها، لأن كونه تعالىٰ مخالفًا للحوادث يندرج تحتها من صفات السلوب كونه لا ولدَ لهُ ولا والِدَ ولا زوجة، ولا عرَضًا ولا جوهرًا، ولا فوقًا ولا تحتًا، ولا يمينًا ولا شمالًا، ولا خلفًا ولا أمامًا، إلىٰ غير ذلك، وكذا بقيّة الصفات.

قوله: (سلبية): هذا هو مختار المحققين من المتأخرين في القِدَم من أنه صفة سلبية. وذهبت طائفة من المعتزلة إلىٰ أن القِدم صفة نفسية مرجعها إلىٰ الوجود المستمر أزلًا، أي الغير المسبوق بالعدم. ورُدَّ بأنه لو كان كذلك لما عَرِي عنه موجود، ويلزم أن لا تُعقَل الذات بدونه، واللازمُ باطلٌ، فبطل الملزوم، أما أولًا فظاهر، وأما ثانيًا فلِأنَّا كثيرًا ما نتعقل الذاتَ، ثم نطلب قِدَمها أو حدوثها بالبرهان.

ومن القوم من ذهب إلىٰ أنه صفةٌ ثبوتية، أي صفة معنىٰ. **واعتُرض عليه** بلزوم اتصافه بقِدَم، ثم هو كذلك فيتسلسل، وقيام المعنىٰ بالمعنىٰ، وكلٌّ ممتنعٌ، وفي كلٍّ من وجهي الرد نظرٌ، انظره في كبير اللقاني.

صاوي

في نفس الأمر، إذ الترتيب يقتضي حدوث المرتب علىٰ ما قبله، والحدوث عليه وعلىٰ صفاته محال.

قوله: (أي النفي): المراد به العدم، إذ السلب والنفي والعدم بمعنىٰ واحد. وقدم السلبية علىٰ المعاني لأن السلبية كالتخلية -بالخاء المعجمة- والمعاني كالتحلية -بالحاء المهملة- والتخلية مقدمة علىٰ التحلية. والحق أن الصفات السلبية لا تنحصر في هذه الخمسة، إذ من جملتها أنه لا ولد له ولا

بصيلة

....

بخيت

....

إذ مدلول كل واحد منهما سلب أمر لا يليق به سبحانه.

(وهي) أي الصفات السلبية (**القدم بالذات فاعلم**) أي القدم الذاتي،..............

سباعي

وإنما قدَّم السلبية على المعاني لأن صفات السلوب كالتخلية، والمعاني كالتحلية، والتخلية مقدَّمة على التحلية، سواء كانت التحلية ظاهرية أو باطنية.

قوله: (إذ مدلول... إلخ): علة لقوله: نسبة للسلب.

قوله: (وهي القِدَم): هذا شروع في القسم الثاني من الصفات. وقدَّم القِدَم لابتناء ما بعده عليه.

إن قلتَ: هذا عُلم مما تقدم، لأن كل من وجب وجوده وجب قِدمه فهو لازم لما قبله؛ **قلتُ**: صرَّح به لأن هذا الفن لعِظَم خطره لا يُكتَفَى فيه بدلالة الالتزام، وكذا الكلام في عطف البقاء على القِدم، لأن كل ما ثبت له القِدم استحال عليه العدم.

تنبيهات: الأول: وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان. ورُدَّ بالقطع بتغاير المفهومين، إذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فوجوده هو مقتضى ذاته، بمعنى أن العقلَ لا يتصوره إلا كذلك، أي موجودًا لا يستند وجوده إلى غيره، والقديم موجود لا ابتداءَ لوجوده. وإنما الكلام في تساوي مفهوميهما بحسب الصدق والحَمْل، فإن بعضهم ذهب إلى أن القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذات القديمة كما تقدم.

الثاني: عُلم من تقرير بعضهم في هذا المقام أن القِدَم إما ذاتي كقدم الواجب، وإما زماني كقدم

صاوي

زوجة، ولا بسيطًا ولا مركبًا، ولا في مكان ولا زمان، ولا جهة وغير ذلك. وإنما اقتصر على هذه الخمسة، لأنها أمهاتها، وهكذا يُقال في باقي الصفات.

قوله: (إذ مدلول كل واحدة... إلخ): علة لقوله: نسبة للسلبية.

بصيلة

....

بخيت

....

بمعنى أنه تعالى قديم لذاته لا لعلة قديمة اقتضت وجوده تعالى عن ذلك. وليس المراد بالقدم الذاتي ما قابل القدم بالغير كما يقول الفلسفي، لقيام البرهان القاطع على أنه لا شيء قديم بالغير وأن كل ما سوى الله وصفاته حادث، كما تقدم.

ومعنى القدم: سلب الأولية، أي إنه تعالى لا أول لوجوده،.............................

سباعي

زمان المعجزة بالنسبة إلى الآن، وإما إضافي كقدم الأب بالنسبة للابن، وإما سلبي كقدم وجوده تعالى، بمعنى سلب سبْق العدم لوجوده تعالى.

الثالث: القديم أخص من الأزليّ، لأن القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزليّ ما لا ابتداء لوجوده وجوديًا كان أو عدميًا، فكل قديم أزلي ولا عكس. ويفترقان أيضًا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغيرٌ وزوالٌ، بخلاف الأزليِّ الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجودها.

قوله: (وليس المراد... إلخ): دفعَ به ما يوهمه ظاهر العبارة من أنّا نقول بالقِدَم بالغير.

قوله: (كما يقول الفلسفي): أي إن الفلاسفة يقولون: إن العالم قديم بالغير، يطلقون عليه الحدوث، أي إنه استند في وجوده إلى غيره.

قوله: (سلبُ الأوليَّة): وإن شئتَ قلتَ: هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود. وإن شئتَ قلتَ: هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود. والعبارات الثلاثة معناها واحد. هذا في معنى القِدَم في حقِّه تعالى باعتبار ذاته العليَّة وصفاته الوجودية. وأُما معناه إذا أطلق في حق الحادث، كما إذا قلتَ: هذا بناء قديم، وعرجون قديم، فهو عبارة عن طول مدة وجوده وإن كان محدَثًا مسبوقًا

صاوي

قوله: (وأن كل ما سوى الله): أي من الموجودات، فلا ينافي اتصاف الأعدام الأزلية بالقدم.

قوله: (ومعنى القدم سلب الأولية): أي ويُقال أيضًا: هو عدم الأولية، أو عدم افتتاح الوجود، وهل الأزلي مرادف للقديم؟ وهو ما قاله ابن التلمساني وأئمة اللغة، فهما ما لا أول له عدميًا كان

بصيلة

....

بخيت

....

إذ لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا تعالى عن ذلك، فيلزم افتقاره إلى محدِث لما مر، ثم محدِثه كذلك لانعقاد التماثل بينهما، وذلك مفض إلى الدور أو التسلسل، لأن المماثل الثاني مثلًا إن كان المحدِث له هو الأول فالدور، وإن استمر العدد إلى غير نهاية فالتسلسل، وكلاهما...

سباعي

بالعدم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، وقوله: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وهذا المعنى محال عليه تعالى، إذ وجوده تعالى لا يتقيَّدُ بزمانٍ ولا مكانٍ لحدوثِ كلٍّ منهما، فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هوَ حادِث.

فائدة: ذكَرَ بعضُ الفقهاء أن أقل زمان يوصَف به الحادث بالقِدَم حَوْلٌ، فلو علَّق حريَّة ومع ذلك القديم من عبيده، عُتِقَ مَن مضىٰ له حولٌ فأكثر.

فإن قلتَ: أيُّ الإطلاقين حقيقة؟ قلتُ: حاصل كلام السكتاني أنه استعارةٌ في المعنى الذي للقديم، حقيقةٌ في غيره على اصطلاح اللغة، وعند المتكلمين بالعكس.

قوله: (إذ لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا): قياس استثنائي حُذف منه الاستثنائية القائلة: لكن كونه حادثًا باطلٌ، فثبتَ كونه قديمًا، وحينئذ انتفى افتقاره إلى مُحدِث، وهو المطلوب. وقوله: «إذ» علَّة لقوله: «لا أول لوجوده».

صاوي

أو وجوديًّا قائمًا بنفسه أو لا. وقال السعد: الأزلي أعم من القديم، إذ القديم: ما قام بنفسه ولا أول لوجوده. والأزلي: ما لا أول له عدميًّا أو وجوديًّا، قائمًا بنفسه أو بالذات العلية، والأعدام الأزلية كذلك. وأما ذات الله فيُقال: لها أزلية قديمة.

قوله: (إذ لو يكن قديمًا... إلخ): شروع في تقرير الدليل التفصيلي للقديم.

بصيلة

....

بخيت

....

محال. أما استحالة الدور فظاهرة، لأنه يلزم عليه تقدم كل منهما على صاحبه وتأخره عنه، وهو جمع بين متنافيين، بل ويلزم عليه أيضًا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها، وهو جلي البطلان.

وأما التسلسل فلأنه يؤدي إلى وجود آلهة لا نهاية لها كلٌّ منها متصف بالحدوث والعجز

سباعي

قوله: (**فظاهرة**): ليس المراد أنها بديهية حتى يردَ السؤال، وهو أنها لو كانت ظاهرة ما أتى لها بدليل، بل المراد بظهورها أن برهانها سهل.

قوله: (**لأنه يلزم عليه... إلخ**): علَّة لما قبله من قوله: أما استحالة... إلخ.

قوله: (**وهو جمع بين متنافيين**): أي كأن يؤثر أحدهما في صاحبه يوم الخميس، فيكون هذا المؤثر موجودًا يوم الأربعاء، وهو -أي الأثر الأول- أثر في مؤثره يوم الجمعة فيكون غير موجود يوم الخميس، ولا شك أن هذا تنافٍ، وهذا معنى قول الشيخ السنوسي نفعنا الله به: يلزم عليه تقدُّم كلٍّ على صاحبه إما بمرتبة أو بمرتبتين. اهـ. مؤلفه.

قوله: (**بل ويلزم عليه أيضًا... إلخ**): ترقٍ في دليل الاستحالة، وبيان اللزوم يُؤخذ مما قبله.

قوله: (**وهو**): أي الجمع بين المتنافيين، وتقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها من جهة واحدة.

وقوله: (**جلي البطلان**): أي ظاهر البطلان.

قوله: (**وأما التسلسل**): معطوفٌ على قوله: أما استحالة الدور... إلخ. **وقوله**: (**فلأنه**): أي وأما دليل استحالة التسلسل، فلأنه... إلخ. **قوله**: (**لا نهاية لها**): لأن كل حادث فبالضرورة له مُحدِث، فإما أن يدور أو يتسلسل، وكلاهما محال. وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلًا، وهو المراد بالواجب الوجود وهو المطلوب.

صاوي

قوله: (**فظاهرة**): أي واضحة سهلة الأخذ، وليس المراد بديهية، وإلا فلا يُحتاج للدليل عليها، مع أنه أقامه بقوله لأنه يلزم عليه... إلخ. قوله: (**وأما التسلسل**): أي بيان استحالته.

بصيلة

....

بخيت

....

والافتقار، وهو باطل قطعًا، لأنه منافٍ لمقام الألوهية من القدرة والغنى المطلق، إذ العاجز الفقير لا يصح أن يكون خالقًا للعالم البديع الإتقان، وما أفضى إلى المحال وهو عدم القدم محال، إذ استحالة اللوازم تقتضي استحالة الملزومات، فثبت القدم وهو المطلوب.

سباعي

قوله: (وهو باطل قطعًا): لما يلزم عليه من الدور أو التسلسل كما تقدم.

قوله: (من القدرة... إلخ): بيان لمقام الألوهية. **قوله: (والغنى المطلق)**: خرج المقيد، وهو غنانا فإنه مقيَّد بالغير، وهو الله تعالى، وغناه تعالى ليس مقيدًا بالغير، بل هو مطلق كما قال. وقد أشار لذلك سيد العارفين أستاذ مشايخنا سيدي مصطفى البكري: إلهي غناك مطلقٌ، وغنانا مقيَّدٌ... إلخ.

قوله: (إذ العاجز الفقير): علّة للمنافي لمقام الألوهية. **قوله: (البديع الإتقان)**: وقد وُجد العالم على أحسن إتقان، فثبت انفراد الإله وعدم حدوثه، لأن العاجز الفقير... إلخ. وإضافة بديع للإتقان من إضافة الصفة للموصوف.

قوله: (وهو عدم القدم... إلخ): لأن عدمه يفضي إلى محال، وهو الدور أي تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنه، أو التسلسل وهو وجود آلهة لانهاية لها، وكل منهما لايقبله العقل.

قوله: (إذ استحالة اللوازم): علَّة «إلى المحال» وهو عدم القِدَم، أي لأن استحالة اللوازم وهي الدور أو التسلسل تقتضي استحالة الملزوم وهو عدم القِدَم.

صاوي

قوله: (وما أفضى إلى المحال): أي أدى إليه. **قوله: (إذ استحالة اللوازم)**: أي وهي الدور أو التسلسل. **وقوله: (تقتضي استحالة الملزومات)**: أي وهو الأولية.

بصيلة

مبحث إبطال الدور والتسلسل: (أي وهي الدور أو التسلسل) أي إنهما مستحيلان، قال

بخيت

قوله: (لأنه مناف لمقام... إلخ): هذا يتجه على من أثبت آلهة بوصف الألوهية، لا على من جعلها عللًا لا نهاية لها، والمبطِل للتسلسل فيما زعمه القوم على كلا الوجهين برهان التطبيق وغيره مما هو مبين في محله. ولولا خوف الإطالة لبينا ذلك. وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية والإيضاح الشافي فلا تغفل.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

السعد في «شرح المقاصد» ما نصه: المبحث السادس، يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة لهما وهو أن يتوالى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضًا للمعلولية ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية، فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين، وبمراتب إن كانوا فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل.اهـ.

وقوله: «بمرتبة إن كانا اثنين» هو المصرح، وهو ما الواسطة فيه واحدة مثلًا: زيد أوجد عمرًا، وعمرو أوجد زيدًا، فالتقدم والتأخر هنا بمرتبة، والمراد بها الواسطة، وهو عمرو في المثال، فعمرو في المثال تقدم على زيد بمرتبة تأثيره فيه، ثم زيد تقدم على عمرو بمرتبة أيضًا، فإنه مؤثر فيه من قبل، فكان زيدًا أولًا سابقًا على نفسه ثانيًا بمرتبتين، فتأمل.

إن قلت: قد حصل الدور في الأبوة مع البنوة ونحوهما؛ **قلت**: أجاب الإمام كما في شرح «المواقف»: بأن الإضافيات اعتباريات لا وجود لها، وكلامنا في الموجودات لأنها هي التي يُقال فيها التوقف، أو أنه دور معيٌّ، وهو توقف كل على صاحبه الآخر، وهو موجود بين كل متلازمين، والمستحيل الدور السبقي لما فيه من التناقض من جهات، وهي أن الشيء سابق لا سابق، ومتأخر لا متأخر، ومؤثر لا مؤثر، وأثر لا أثر، وأنه هو وليس هو، للمغايرة بين المتقدم والمتأخر، والأثر والمؤثر، تلزم هذه المستحيلات في كل واحد مما انعقد فيه الدور. فبالجملة استحالة الدور تُعلم بالضرورة أو تكاد. ويستدل على بطلانه أيضًا بأحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أن مجموع ما في الدور حادث ضرورة حدوث كل جزء، فلابد للمجموع من مؤثر، فإما نفسه وهو هذيان، أو بعضه، فالشيء لا يكون علة لنفسه وغيره، فتعين أنه خارج عنه، فليكن هو المؤثر في كل جزء وانتقض الفرض. نعم،

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

في التعبير بذلك في التسلسل مناقشة من حيثُ إن المجموع يؤذن بالتناهي، والفرض عدمه. وهذا نزاع لفظي كما في شرح السيد على «المواقف» يرجع لمجرد العبارة يمكن التغضي عنه بإرادة غير المتناهي. **الثاني من أدلة بطلان التسلسل**، وهو عمدتها القطع والتطبيق. ولنقتصر عليها خوفًا من السآمة، وذلك بأن تفرض السلسلة من الآن لما لا نهاية له في الأزل، وتقطع أخرى من الطوفان مثلًا لما لا أول له، وتطبق أول هذه على أول الأخرى، وترسلهما هكذا إلى الأزل، فإما أن يتساويا فيلزم عليه مساواة الزائد للناقص، أو يتفاوتا فليس إلا بقدر من الطوفان إلى الآن، والتفاوت بالمتناهي يستلزم تناهيهما. ويُقال: المساواة المستحيلة إن أُريد بها التماثل في القدر، فهي فرع الانحصار. وإن أُريد عدم تناهي كلٍّ، فاستحالتها هي الدعوى. وجوابه: منع توقف التماثل على الانحصار، بل هو كونهما بحيث لا يحتوي أحدهما على ما ليس في الآخر. وظاهر أنه كذب في الفرض المذكور، فأحدهما لا محالة مُحتوٍ على أزيد، فبالضرورة يفرغ الآخر قبله وهو يتأخر بمقدار ما زاده المفروض تناهيه، فتناهيا. وليس لهم مخلص عن أن يحتوي على أزيد ولا يحتوي، وإلا لارتفع النقيضان. وليس لهم أن يقولوا: إن التناهي إنما يلزم في الطرف الذي فيه التفاوت، وهو جهتنا، لا جهة الأزل، لما علمت من تقرير الكلام في مجموع الجملتين من حيثُ كلُّ مجموع من الآخر في تشبه النظر بها لا مخلص منه. والقوم أدلتهم تخييلية إذا جاءها المعيار الصحيح لم يجدها شيئًا. وقالوا: التفاوت لا يستلزم التناهي، والسند تضعيف الواحد مرات غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك. قلنا: فرَضْنا يتفاوت بقدر متناهٍ كما سبق. على أن هذا لا يلزم في الأعداد، لأنه قاصر على الموجودات. وقولهم: «الأعداد لا نهاية لها» تخييل، لكونها لا تقف عند حد، وإلا فكل ما وُجد بالفعل متناهٍ، كما لا يلزم في تعلقات

بخيت

....

(و) ثاني الصفات السلبية (**البقا**) بالقصر للضرورة، وهو سلب الآخرية، أي نفيها، أي إنه

سباعي

قوله: (**والبقاء**): جرىٰ علىٰ الراجح من أنه صفة سلبية، ومعناها امتناع لحوق العدم له تعالىٰ كما وجب له القدم، لأن مَن ثبت قِدَمه استحال عدمه كما قال الشارح، ولأنه سبحانه لو قُدِّرَ لحوق العدم له، كانت نسبة الوجود والعدم إلىٰ ذاته تعالىٰ سواء، فيلزم افتقار وجوده إلىٰ مُوجِد يخترعه بدلًا عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثًا، واللازم باطل، فكذا الملزوم لما مر من وجوب الوجود له تعالىٰ.

صاوي

قوله: (وهو **سلب الآخرية**): أي ويُقال أيضًا: هو عدم الآخرية، أو عدم اختتام الوجود. إن قلت: إن وجوب الوجود يغني عن القدم والبقاء والمخالفة للحوادث؛ أُجيب بأنه لما كان التوحيد أهم الأمور المطلوبة من الشخص، إذ به ينجو من دار البوار، وضح علماء الكلام المقام ولم يكتفوا بدلالة الالتزام.

بصيلة

الصفات، لأنها اعتبارية لا ثبوت لها في الخارج، وإلا لتسلسل كما صرح به السعد في غير موضع من «شرح المقاصد» فيُقال لمن قال للاعتبار ثبوت مما سبق الكلام بثبوته: هذا إما بمحض الذهن فوافقنا أو لا فيحتاج لثبوت، وهكذا، كما لا يجري في مقدورات المولىٰ، فإن كل ما وُجد منها متناهٍ، وإنما عدم تناهيها بمعنىٰ عدم وقوفها عند حد نظير ما سبق في الأعداد. وكذا معلوماته الوجودية. وأما العدمية فبمعزل عن مورد الدليل من الموجودات، فاندفع قول الخيالي: إن الأعداد لا نهاية لها حقيقة باعتبار علم الله تعالىٰ، فيجري فيها البرهان. نعم، في عبد الحكيم وغيره خلاف: هل يكفي مطلق الوجود أو لابد من التعارض؟ منشؤه: هل يُكتفىٰ في التطبيق بالامتداد الفرضي أو لابد من الامتداد الذاتي كالحاصل في المباني؟ وعلىٰ كلٍّ لا يتأتىٰ في قديم واحد. وما سبق عن السكتاني من أن كمالات الواجب الوجودية لا نهاية لها حقيقية مبني علىٰ الأخير فيما يظهر، فليُنظر. نعم، أفاد السعد في «شرح المقاصد» أنه لا ينتج استحالة سلسلة واحدة إلا بأن ينتزع منها سلسلتان، كأن يُؤخذ فرد ويُترك فرد وهكذا لما لا أول له، ويجعل المأخوذ سلسلة، والمتروك أخرىٰ. فتأمل لتخرج من ربقة التقليد. اهـ. ملخصًا من الأمير.

بخيت

....

تعالى لا آخر لوجوده تعالى، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، وإلا لجاز عليه العدم، فيحتاج إلى مرجح، فيكون حادثًا لا قديمًا، كيف وقد ثبت قدمه.

(و) ثالث الصفات السلبية (قيامه) تعالى (بنفسه)..

سباعي

تنبيه: نُقل عن القاضي والإمام أن البقاء صفة نفسية، ونُقل عن الأشعري أنه صفة معنى، ومن العلماء من ذهب إلى أن القِدَم سلبي، والبقاء وجودي.

قوله: (قيامه بنفسه): أظهرُ الاحتمالات في الباء أنها للآلة، لأن معنى «قام بنفسه» استغنى بنفسه، أي إن غناه بنفسه لا بغيره ولا باكتساب، فهو إذًا من قِبَل نفسه، قاله سيدي عيسي الصفوي.

صاوي

قوله: (لأن ما ثبت قدمه... إلخ): شروع في تقرير الدليل على البقاء. وهذا الدليل إما القدم نفسه، أو دليله، لأن لك أن تقول: لو جاز عليه طرو العدم، لاستحال عليه القدم، لأن من جاز عدمه استحال قدمه، أو تقول: لو لم يتصف بوجوب البقاء، لجاز عليه العدم، ولكان حادثًا، إلى آخر ما قال الشرح.

قوله: (قيامه بنفسه): اختُلف في معنى هذه الباء، فقيل: للآلة. وقيل: للسببية. وقيل: بمعنى في، وهو الأقرب، والمعنى أنه مستغن في نفسه ليس باعتبار شيء آخر. ويؤخذ من الصفة جواز

بصيلة

قوله: (فقيل للآلة): هو أظهر الاحتمالات، لأن معنى قام بنفسه: استغنى بنفسه، أي إن غناه بنفسه لا بغيره ولا باكتساب، فهو إذًا من من قِبل نفسه. قال السيد عيسى الصفوي: وهي

بخيت

قوله: (لأن ما ثبت قدمه... إلخ): استدلوا عليه بأن ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطًا بوجود حادث، وإلا لم يكن قديمًا، بل كان حادثًا. فأُورد عليه أنه يجوز أن يكون مشروطًا بعدم حادث معين بالذات أو بالواسطة، وأعدام الحوادث أزلية صالحة لأن تكون شرطًا للقديم.

لا يُقال: على هذا لا يحصل الجزم بأبدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة؛ **لأنا نقول**: جواز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه. وفي الصفات دليل قطعي على أنه ليس شيء منها مشروطًا بعدم حادث، وإلا لزم إمكان ثبوت نقائضها، وهو باطل عند جميع العقلاء، فافهم.

....

سباعي

وهي مأخوذة من النفاسة، لا من التنفس لأنه مستحيل عليه تعالىٰ، ونفسه هي هو، فلا شيء سِواه. قال ابن عرفة: ولا نسلِّم امتناع إضافة الشيء لنفسه لصحة قولهم نفسه وذاته. اهـ. والنفس من المشترك الذي يُطلق علىٰ ما له حياة وغيره، خلافًا لمن قال إنها إنما تُطلَق حقيقةً علىٰ ما له حياة.

صاوي

إطلاق النفس علىٰ الله تعالىٰ، وقد ورد ذلك قال تعالىٰ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: ٤١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت علىٰ نفسك» إلىٰ غير ذلك، خلافًا لمن يقول: إنه لا يجوز إطلاقها علىٰ الله إلا في مقام المشاكلة، مستدلًا بقوله تعالىٰ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦].

بصيلة

مأخوذة من النفاسة لا من التنفس، لأنه مستحيل عليه تعالىٰ، ونفسه هي هو، فلا شيء سواه. ابن عرفة. ولا نسلم امتناع إضافة الشيء لنفسه، لصحة قولهم: نفسه وذاته له، والنفس من المشترك الذي يُطلق علىٰ ما له حياة وغيره، خلافًا لمن قال: إنها إنما تُطلق حقيقة علىٰ ما له حياة مستغنٍ عن المحل... إلخ، أي لأن الحال في شيء يفتقر إليه، ولذا قال في «شرح المقاصد»: إن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، سواء كان حلول الجسم في المكان، أو عرض في جوهر، أو صورة في مادة -كما هو رأي الحكماء- أو صفة في موصوف لصفات المجردات. اهـ. والافتقار ينافي الوجوب، لأن الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل ما سواه، لأنه معدن لكل كمال، ومبعد لكل نقصان. والمخالفون منهم نصارىٰ، ومنهم منتمون إلىٰ الإسلام. أما النصارىٰ فقد ذهبوا إلىٰ أنه تعالىٰ جوهر واحد ثلاثة أقانيم، هي: الوجود، والعلم، والحياة، المعبر عنها عندهم بالأب والابن والروح القدس. ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم: الصفة. وجعل الواحد ثلاثة جهالةٌ، أو ميل إلىٰ أن الصفات عين الذات. ثم طُلبوا بدليل الحصر في الثلاثة فقالوا: إن الخلق والإبداع لا يتأتىٰ إلا بها. فقيل لهم: والإرادة والقدرة لا يتأتىٰ الخلق إلا بهما. واعترفوا بأن معبودهم جوهرًا فقيل لهم: كيف وقد تركب من صفات؟ فقالوا: لأن الجوهر الشيء النفيس. وبالجملة، هم أكثر

بخيت

....

بمعنى سلب الافتقار إلى المحل أو المخصِص، ....

سباعي

قوله: (بمعنى سلب الافتقار... إلخ): تفسير للقيام بالنفس، وهو أحسن من تفسير بعضهم بعدم الافتقار إلى المحل فقط.

واعلم أن تفسير الشارح القيام بالنفس بسلب الافتقار إلى المحل والمخصص مخرج للجوهر والجسم، لأنهما وإن لم يفتقرا إلى محل، أي ذات يقومان بها قيام الصفة بالموصوف، فهما مفتقران إلى المخصص الذي أوجدهما بالصفة التي هما عليها بعد أن كانا معدومين ومفتقرين إلى محل، أي مكان يحلان فيه، ومفتقرين في بقاء ذاتهما إلى الإمداد، كجميع المحدثات في الافتقار إلى العزيز القهّار، وأن الأشياء بالنسبة إلى المحل والمخصص أربعة أقسام: قسم غني عنهما، وقسم مفتقر إليهما، وقسم مفتقر إلى المخصص دون المحل، وقسم موجود في المحل ولا يفتقر إلى المخصص. فالأول ذات الله، والثاني العَرَض، والثالث الأجرام، والرابع صفات الله.

(قوله: إلى المحل): المراد به الذات التي تقوم بها الصفة. وأما المحل بمعنى المكان فهو داخل

صاوي

قوله: (بمعنى سلب الافتقار إلى المحل أو المخصص): واعلم أن القسمة رباعية: مستغن عن المحل والمخصص معًا، وهو ذات الله؛ ومستغن عن المخصص فقط، وهو صفات الله تعالى؛ ومفتقر إليهما معًا، وهو صفاتنا؛ ومفتقر إلى المخصص فقط، وهو ذواتنا.

بصيلة

الناس اختلافًا وضلالًا. وأما المنتمي للإسلام فهم بعض المتصوفة، كالقائلين بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول، فربما يحل الله فيه، كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزان، أو يتحد به بحيث لا إثنينية ولا تغاير، ويصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو. وحينئذ يرتفع الأمر والنهي، ويُظهر من الغرائب والعجائب ما لا يُتصور من البشر. وكلامهم دائر بين الحلول والاتحاد، فاسأل الله التوفيق، آمين.

بخيت

قوله: (بمعنى سلب الافتقار إلى المحل... إلخ): قال في «شرح المقاصد»: إن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، سواء كان حلول الجسم في المكان، أو عرض في جوهر، أو صورة في مادة -كما هو رأي الحكماء- أو صفة موصوف، كصفات المجردات. اهـ.

والافتقار ينافي الوجوب، لأن الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل ما سواه، لأنه معدن

....

سباعي

في مفهوم قوله: مخالف للغير. اهـ. مؤلفه.

تنبيه: الدليلُ على عدم افتقاره تعالى إلى المخصص على تفسير الشارح وجوبُ القِدَم والبقاء لذاته تعالى ولصفاته، وعلى عدم افتقاره إلى المحل وجوبُ اتصافه بالصفات العَلِيَّة الوجودية من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

لكل كمال، ومبعد لكل نقصان، فبطل جميع الاحتمالات التي يذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل، وهي ثمانية على ما في «شرح المقاصد»: حلول ذات الواجب، أو صفة في بدن الإنسان، أو روحه، وكذا الاتحاد.

والمخالفون منهم نصارى، ومنهم منتمون إلى الإسلام.

أما النصارى فقد ذهبوا إلى أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، هي: الوجود، والعلم، والحياة، المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات عين الذات.

ثم قالوا: إن الكلمة هي أقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية، وبطريق الانقلاب دمًا ولحمًا بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبية. ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت، كما يظهر الملك في صورة البشر. وقيل: تركب اللاهوت بالناسوت، كالنفس مع البدن. وقيل: إن الكلمة قد تداخل الجسد، فيصدر عنه خوارق العادات؛ وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات. إلى غير ذلك من الهذيانات.

وأما المنتمي إلى الإسلام فهم النصيرية والإسحاقية من غلاة الشيعة الذين لم يتحاشوا من

أي الفاعل. أما أنه تعالى لا يفتقر إلى محل يقوم به قيام الصفة بموصوفها فلأنه لو افتقر إلى ذلك لكان صفةً لا ذاتًا، إذ الذات لا تقوم بالذات، لكن كونه تعالى صفة محال، إذ لو كان صفةً لاستحال قيام الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والإرادة به تعالى، إذ الصفة لا تقبل صفة أخرى تقوم بها،........

سباعي

قوله: (أما أنه... إلخ): دليل على ما قدَّمه من سلب الافتقار. **وقوله: (فلأنه)**: الفاء زائدة لتحسين الكلام، واللام تعليلية، أي لأنه. **وقوله: (إلى ذلك)**: أي الافتقار إلى المحل.

وقوله: (إذ الذات... إلخ): تعليل للنفي، أعني قوله: لا ذاتًا. **وقوله: (إذ لو كان... إلخ)**: علة لقوله: «لكن... إلخ».

قوله: (الثبوتية): إنما لم يقل الوجودية ليشمل الصفات المعنوية، لأنه يلزم من نفي المعاني نفي المعنوية ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته، وهذا على القول بثبوت الأحوال. واحترز به عن الصفات الاعتبارية فإنها تُوصف بذلك، كقولك حركة بطيئة أو سريعة، واحترز به أيضًا عن صفات السلوب.

قوله: (إذ الصفة... إلخ): علَّة لقوله: لاستحال... إلخ. **وقوله: (لا تقبل صفة أخرى)**: أي

صاوي

....

بصيلة

قول الشارح: (لاستحالة قيام الصفات الثبوتية): احترز عن السلبية فإنها تقوم بالمعنى كالبياض ليس سواد. اهـ. أمير.

بخيت

إطلاق الآلهة على أئمتهم وبعض المتصوفة، كالقائلين بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر، بحيث لا يتمايزان، أو يتحد به بحيث لا إثنينية ولا تغاير، ويصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو. وحينئذ يرتفع الأمر والنهي، ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يُتصور من البشر، وكلامهم دائر بين الحلول والاتحاد. والضبط ما ذكرناه في قول النصارى.

وقال صاحب «المواقف»: رأيت من ينكر الحلول والاتحاد لأن ذلك يشعر بالمغايرة، ونحن لا نقول بتلك المغايرة، وهذا العذر أشد قبحًا من ذلك. اهـ.

وإلا لزم أن لا تخلو عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الأخرىٰ التي قامت بها وهكذا، إذ القبول أمر نفسي لا بد أن يتحد بين المتماثلين أو المتماثلات،.................

سباعي

لما يلزم عليه من التسلسل. **قوله: (وإلا لزم)**: أي وإلا بأن قبلت الصفة صفة أخرىٰ.

وقوله: (أن لا تخلو عنها): أي عن مثلها عينًا. **وقوله: (أوعن مثلها)**: أي مغاير لها، والمماثلة في مجرد الوصفية. ولو قال: عن مخالفها لكان أولىٰ، والمراد بالمخالف غير الضد كما قال الشيخ السنوسي، فالمثلية كقبول العلم علمًا، والمخالفة كقبول القدرة، والضِدية كقبول الجهل.

قوله: (ويلزم مثل ذلك): أي مثل اللزوم السابق.

قوله: (لا بد أن يتحِّد... إلخ): إذا علمت أنه يجب له تعالىٰ قيامه بنفسه، تعلم أنه تعالىٰ يستحيل في حقِّه أن يتحد بغيره أو يحل فيه.

أما الأول فلما تقرر من امتناع اتحاد الاثنين ما داما اثنين، لأن أحدهما إذا اتحد بالآخر: فإن بقيا علىٰ حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد، وإن عُدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتحاد، لأن المعدوم لا يكون عين الموجود، ولأنه يلزم أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب، وذلك محال بالضرورة.

وأما الثاني فلِأَوْجُهٍ: أحدهما: أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، سواء كان حلول جسم في مكان، أو عَرَض في جوهر، أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في موصوف كصفات المجردات، والافتقار إلىٰ الغير ينافي الوجود الذاتي. **فإن قيل**: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد؛ **قلنا**: ذلك من خواص الأجسام، ومفضٍ إلىٰ الانقسام، وعائد إلىٰ حلول الجسم في المكان.

ثانيها: أن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب، وإن كان صفة كمال

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

وهو محال لما يلزم عليه من اتصاف الصفة بمثلها أو بضدها أو بخلافها، فيكون العلم عالـمًا وجاهلًا وقادرًا، وكذا العكس وهو باطل؛ ومن دخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود.

على أن الصفة لو اتصفت بأخرىٰ للزم الترجيح بلا مرجِح، إذ جعل إحداهما موصوفة والأخرىٰ صفة لها دون أن تكون صفةً للذات التي قامت بها الموصوفة ودون أن تكون الموصوفة هي الصفة للأخرىٰ تحكمٌ، فليُتأمل.

سباعي

لزم كون الواجب مستكملًا بالغير، وهو باطل باتفاق.

ثالثها: أنه تعالىٰ لو حلَّ في شيء لزم تحيُّزه، وكما امتنع الحلول والاتحاد علىٰ ذاته تعالىٰ، امتنع علىٰ صفاته أيضًا، بل هي أولىٰ بالامتناع لاستحالة انتقال الصفة عن الذات. وانظر بقيَّة الأَوْجُه والرد علىٰ المخالفين من نصارىٰ وغيرهم في كبير اللقاني.

قوله: (وهو محال): أي هذا اللزوم محال لما يلزم عليه... إلخ.

قوله: (أو بضدها): هذا لا يُعقل في حد ذاته، إذ الشيء لا يقبل ما ينفيه، إذ لو قبل العلمُ الجهلَ لعُدم هو -أي العلم- والقدرةُ العجزَ لانتفت. ولذا أشار له بالتأمل، ويشير به أيضًا إلىٰ قوله: «ومن دخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود» لأنه لا يُعقل أيضًا.

قوله: (وهو باطل): لأنه هَوَس ولخبطة. **وقوله: (ومن دخول... إلخ)**: معطوفٌ علىٰ قوله: «لما يلزم... إلخ».

قوله: (على أن... إلخ): إشارة إلىٰ الترقي في التنزيه. وتوضيحه أننا لو فرضنا أن العلم محل للقدرة، كانت القدرة صفة والعلم موصوفًا، ولا مرجح لأحدهما علىٰ الآخر.

قوله: (إذ جعل... إلخ): علَّة لقوله «علىٰ أن... إلخ». وقوله: «جعل» مبتدأ، و«تحكم» خبر.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

وهو تعالىٰ قد ثبت أنه قامت به الصفات الثبوتية، فلا يكون صفة لغيره، فوجب أن يكون ذاتًا، فلا يفتقر إلىٰ محل وهو المطلوب.

وأما أنه لا يفتقر إلىٰ مخصِص -أي موجِد ومؤثِر - فلما يلزم من الحدوث كما مر في القدم.

(**نلت**) أي أدركت (**التقى**) أي التقوىٰ، وهي امتثال المأمورات فعلًا، والمنهيات تركًا.

سباعي

قوله: (وهو تعالى قد ثبت... إلخ): هذا من تتمّة الدليل. **قوله: (وأما... إلخ)**: معطوف علىٰ قوله: «أما أنه» الأوْلىٰ.

قوله: (أي التقوى): تفسير للتُقىٰ. والحاصل أن التقوىٰ في الأصل: قلة الكلام، والمتَّقي فوق المؤمن والطائع، وهو الذي يتقي بصالح عمله وخالص دعائه عذاب الله عز وجل. وقد سأل عمرُ بن الخطاب أُبَيَّ بن كعب ﷺ عن التقوىٰ فقال: يا أمير المؤمنين، هل أخذت طريقًا ذا شوكٍ؟ فقال: نعم. قال: فما عملت فيه؟ قال: شمَّرتُ وحَذَرْتُ. قال: فذاك التقوىٰ. وهي جماع الخير كله، ووصية الله تعالىٰ في الأوَّلين والآخرين، وهي خير ما يستفيده الإنسان.

والمتقي هو المعبَّر عنه بالوليّ في عُرف الشرع. ولا يُشترط فيه إظهار الكرامة، وإنما يُشترط فيه التقوىٰ، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[الحجرات: ١٣]. قال أستاذنا المؤلف في تحفته: وانظر إلىٰ قوله: ﴿أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ولم يقل: أعلمكم ولا أشجعكم ولا أفصحكم ولا أجملكم ولا أنسبكم، إلىٰ غير ذلك. اهـ.

ومن كلامه أيضًا: عليك بالتقوىٰ، بها الضعيفُ يقوىٰ. وتلك تقعُ عليها الوصيَّة من العارفين قديمًا وحديثًا. وقد وقع أن شخصًا من الإخوان سأل الوالد في مرضِ موته دعوات صالحة، فقال له: عليك بالتقوىٰ.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

قال الإمام الرازي: التقى والتقوى واحد، وهما لغة بمعنى الاتقاء، وهو اتخاذ الوقاية، أي ما يقي الشخص، يعني يحفظه ويحول بينه وبين ما يخافه، مثل الترس ونحوه في الأجسام، فكأن المعنى:

سباعي

والدليل على أن المتقي في عُرف الشرع هو الولي قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ [يونس: ٦٢] الآية. وكل من كان أقرب وأشد وِصالًا، كان أشد خوفًا ومراقبةً وأدبًا مع الله، وعليه قول بعض العارفين:

والـــذي يـــرجـــو مُـــواصـــلـــة ... فـــلـــيـــعـــانِـــقْ جُـــــلَّ آدابي

والولي الذي يصل بفضل الله تعالى إلى المراتب العليا هو الذي توالت عليه النعم من ربه عز وجل بالحفظ في قلبه وجوارحه من الزلات. وإنما قال: بفضل الله تعالى لأن الراجحَ أن الولايةَ كالنبوة غيرُ مكتسَبَة، ولا ينفك الولي عن الخوف والمراقبة، بل هو ملازم لهما لا يجد لطمأنينة النفسِ سبيلًا؛ لأنه لا يحيط علمًا بأنه من فريق السعادة أو من فريق الشقاوة، ثم ينظر إلى أسباب الشقاوة وأماراتها، فيجدها منحصرة في المخالفات، فهو يخاف الوقوع فيها ويجتنبها، وهذا هو المعبَّر عنه بالورَع، وما حصل له من المراقبة فهو يخاف زوالها بأضدادها، حتى أن يُبدَّل علمه وفهمه إلى الشكِ والجهلِ، وكذا يخاف أن يطالبه ربه عز وجل بالقيام بالشكر فيما أنعم به عليه فلا يطيق ذلك، وكذا يخافُ أن تخدعه نفسه فيحصل في عمله ما يفسده ويحبطه من الرياء والسمعة، وكذا يخاف من توجه الحقوق عليه للآدميين، فتُنقَل أعماله في صحائفهم، وهذه أحوالهم مع الله سبحانه وتعالى، وهذا أحد شروطٍ أربعةٍ في الولاية، ذكرها اللقاني تبعًا لابن دهقان.

قوله: (**التُقى**): أصله وَقَى، فهو واوِيٌّ، قُلبت الواو تاءً كما في تجاه وتراث، فإن أصلها وجاه ووراث. قوله: (**فكأن المعنى**): أي المعنى المراد من بواطن الشريعة.

صاوي

قوله: (**فكان المعنى... إلخ**): التفت الشيخ إلى أن المراد بالتقوى الخوف من الله تعالى الناشئ

بصيلة

....

بخيت

....

جعل بينه وبين المعاصي وقاية تحول بينه وبينها من قوة عزمه على تركها واستحضار علمه بقبحها. نقله الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح «الجزائرية» وهذه الجملة إنشائية في المعنى قصد بها الدعاءَ لمن حاول معرفة صفات الله تعالى وتكملةَ البيت، كأنه قال: اللهم اجعله محصلًا للتقوى.

ورابع الصفات السلبية (تَخالفٌ للغير) أي مخالفته تعالى لغيره من الحوادث، ....

سباعي

قوله: (مخالفته): من إضافة المصدر لفاعله.

وقوله: (لغيره): متعلِّق بمخالفته. وجملة «تعالى» معترضة بين المتعلِّق والمتعلَّق به، قُصد بها التنزيه، وتارةً يعترضون بها بين القول ومَقُولِه، كما يعترضون بنحو «عزَّ وجل»، وليست الجملة حاليَّة ولا وصفيَّة كما لا يخفى. قوله: (من الحوادث): بيانٌ للغير.

إن قلتَ: كان المناسب أن يقول من الممكنات، لأن الممكنات أعم من الحوادث، لأن الحوادث ما حدث بالفعل، والممكنات تشمل ما حدث بالفعل وما سيحدث، وهو مخالف للجميع؛ فالجواب: أن المماثلة إنما تُتَوهَّم فيما له مشاركة بوجهٍ من الوجوه، وهو الموجودات أي الحوادث. أما ما سيحدث

صاوي

عنه عدم صدور ما يغضب الله تعالى.

قوله: (إنشائية في المعنى): أي خبرية في اللفظ. قوله: (لمن حاول معرفة صفات الله تعالى): أي زاولها واشتغل بها. قوله: (وتكملة البيت): بالنصب عطفًا على الدعاء، أي فقصد بها أمرين الدعاء والتكملة.

قوله: (تخالف للغير): عطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم، إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء والقيام بالنفس مخالفتُه لكل ما سواه تعالى، ولم يكتف بذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن، فلا يُكتفى فيه بدلالة الالتزام.

قوله: (من الحوادث): جمع حادث، وهو الموجود بعد عدم، وهو الجواهر والأعراض.

بصيلة

....

بخيت

....

ومعناها عدم الموافقة لشيء من الحوادث، فليس تعالى بجوهر..........................

سباعي

فهو معدوم فلا تُتَوهم فيه المماثلة، فنحن في غُنْيَة عن نفي مماثلته له بإثبات مخالفته له بالطريق الأولى، إذ نفي مماثلة الحوادث الموجودة يفيد نفي مماثلة الممكن الذي سيحدث بالأولى، أو تقول هي مفهومة عن عبارته بالنص والمنطوق بأن نحمل قوله «من الحوادث» على العموم.

قوله: **(ومعناها عدم الموافقة)**: الضمير للمخالفة، وإن شئت قلتَ: معناها سلب الجِرمِيّة والعَرَضية عنه تعالى، أو تقول سلب الكُلية والجُزئية ولوازمهما، والمآل واحد، وتفسير الشارح شامل للكل. والمعنى أنه يجب له تعالى مخالفته للحوادث ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا، وسواء في ذلك السابقة كالأعدام الأزلية، واللاحقة كالنِّعم الأخروية، وإنما وجب له ما ذُكر، لأن الحوادث إما أجسام، وإما جواهر، وإما أعراض. والأعراض إما أزمنة، وإما أمكنة، وإما جهات، وإما حدود ونهايات، ولا شيء منها بواجب الوجود لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القِدَم عليها، وقد جمعها بعضهم بقوله:

الممكناتُ المتقابلات	وجودنا والعدم الصفاتُ
أزمنةٌ أمكنةٌ جهاتُ	كذا المقادير روَى الثِقاتُ

(فليس تعالى بجوهر): أي لأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيِّز وجزء من الجسم، بل وأخس الأشياء ذاتًا، والله تعالى منزَّه عن ذلك. هذا عندنا. وانظر ما يتعلق بذلك عند الفلاسفة في «السعد على العقائد».

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: **(فليس تعالى بجوهر)**: إذ الجوهر الممكن المستغني عن المحل، أو المتحيز بالذات، وهو تعالى منزه عن الإمكان والتحيز. وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات فإطلاقه عليه تعالى ليس بممتنع عقلًا، بل شرعًا لإيهام النقص وعدم الإذن.

ولا جسم ولا عرض، ولا متحرك ولا ساكن، ولا يُوصف تعالىٰ بالكبر ولا بالصغر، ولا بالفوقية ولا بالتحتية،...

سباعي

قوله: (**ولا جسم**): أي لأنه مركَّب إما من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، أو وجودية هي الهيولىٰ والصورة عند الفلاسفة، أو الجواهر الفردة عند أهل الإسلام، أو مقدارية هي الأمدادُ الثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق، وكلُّ مركَّب يحتاج إلىٰ جزئه، وكل محتاج ممكن، وكل ممكن حادث. وفي الاستدلال بالتركيب ردٌّ علىٰ القائلين بإطلاق الجسم بمعنىٰ المتركِّب المُتجزئ، ويُعْزَىٰ لطائفة من الحنابلة وهم مخطئون لفظًا و معنىٰ.

قوله: (**ولاعرَض**): أي لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلىٰ محل يقوم به فيكون ممكنًا، والإمكان أمارة الحدوث، ولأنه يمتنع بقاؤه زمانين، وواجب الوجود يجب بقاؤه، وإلا بأن قُلنا ببقائِه لكان البقاء معنًىٰ قائمًا به، فيلزمُ قيام المعنىٰ - أي البقاء - بالمعنىٰ، أي العرض وهو محال، لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحَيُّزهُ تابع لتحيز ذلك الشيء، والعرَض لا تحيز له بذاته حتىٰ يتحيز غيره بتبعيته. اهـ. من السعد.

صاوي

قوله: (**ولا جسم**): هو أخص من الجوهر، إذ الجسم خاص بالمركب، والجوهر صادق به، وبالجوهر الفرد. قوله: (بالكبر): أي الحسي. وأما الكبر المعنوي بمعنىٰ العظم فهو من أوصافه، قال تعالىٰ: ﴿ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ ﴾ [غافر: ١٢].

قوله: (**ولا بالفوقية**): أي الحسية. وأما المعنوية فقد وصف تعالىٰ نفسه بها، قال في كتابه العزيز: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٨]. والحاصل أن معتقد الجهة فيه تفصيل، فإن كان جهة السفل، فهو كافر لظهور النقص في اعتقاده. وأما غيرها من الجهات فجهل وفسق، ولا يكفر إلا باعتقاد الحلول.

بصيلة

....

بخيت

....

ولا بالحلول في الأمكنة ولا بالاتحاد، ولا بالاتصال ولا بالانفصال، ولا باليمين ولا بالشمال، ولا بالخلف ولا بالأمام، ولا بغير ذلك من صفات الحوادث، إذ لو كان مماثلًا لها لوجب له تعالىٰ ما

سباعي

قوله: (**ولا بالحلول... إلخ**): أي لأن الحلول عبارة عن نفوذِ بُعْدٍ في بُعدٍ آخر متوهم أو محقق يسمونه -أي البعد الآخر- المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالىٰ منزَّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزءَ. والقائلون بوجود الخلاء هم المتكلمون، أي بعض منهم، والبعض الآخر قائلون بالسطح، وهو البعد الأول -أعني المتوهَّم- وحقيقة الخلاء أن يكون الجسمان لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًا.

(قوله: **في الأمكنة**): بحيث يكون متحيزًا فيها من الجهات الأربع، فيكون مفتقرًا لها، وهو ينافي مقام الألوهية كيف وهو خالق للمكان والزمان. وقد أشار الشارح لذلك بقوله: «لا بالاتحاد ولا بالاتصال... إلخ». قوله: (**ولا بغير ذلك**): كالفوقية والتحتية. قوله: (**إذ لو كان**): علّة لعدم وصفه

صاوي

قوله: (**ولا بالحلول في الأمكنة**): أي وما ورد مما يوهم ذلك فيجب تأويله، ففي الحديث: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن» وفي الحديث: «القلب بيت الرب». وتأويله أن تقول قوله: «وإنما وسعني» أي وسع هيبتي ورحمتي. وقوله: «القلب بيت الرب» أي محل رحمته وتجليه، وذلك لأن النوع الإنساني مهبط أوامر الله ونواهيه، إذ هو المتحمل للأمانة التي عرضت علىٰ السماوات والأرض ﴿ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

قوله: (**ولا بالاتصال... إلخ**): أي وما ورد مما يُوهم الاتصال مؤول، ففي الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتىٰ أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ورجله التي يمشي بها، ويده التي يبطش بها» وتأويله أن ذلك كناية عن استيلاء محبة الله علىٰ الشخص، حتىٰ أغنته عن شهود سواه. قوله: (**إذ لو كان مماثلًا لها... إلخ**) شروع في الدليل

بصيلة

....

بخيت

....

وجب لها من الحدوث والافتقار، وذلك محال لما مر.

واعلم أن العالم وإن عظم في نفسه فهو بالنسبة لعظم قدرته تعالىٰ ليس بشيء، فكيف يكون العلي الكبير القديم القدير حالًّا أو متصلًا أو منفصلًا أو مستقرًا أو علىٰ جهة لهذا الشيء الحقير الحادث الفقير؟!

وخامس الصفات السلبية (وحدانيه)..

سباعي

بصفات الحوادث. **قوله**: (من الحدوث): بيان لـ«ما». **قوله**: (لما مر): أي من أنه يدور أو يتسلسل.

قوله: (العالم): أي ما سِوىٰ الله جل وعلا.

قوله: (فكيف): استفهام تعجُّبي، أي إن الله جلّ وعلا كونه يتصل بالشيء الحقير الحادث أمر يُتعجب منه، أي فلا يكون حالًا ولا متصلًا، بل هو الخالق لجميع الأشياء، المفتقر إليه كل ما سواه.

قوله: (الكبير): أي معنىٰ لا حسًا، لأنه مستحيلٌ عليه جل وعلا. **قوله**: (القديم): أي أزلًا.

قوله: (القدير): فعيل بمعنىٰ فاعل، أي قادر، أو بمعنىٰ مفعول بالنظر للمقدورات.

قوله: (وحدانية): نسبة للوحدة، والنون للمبالغة كما في رقباني، والياء للنسبة. والتاء للتأنيث اللفظي. هذا ما اشتُهر، ولكن يقتضي أن الواجب شيء منسوب للوَحدة، مع أنها ترجع لعدم التركيب، وهذا هو الواجب، وأيضًا يلزم اتحاد المنسوب والمنسوب إليه، فالأولىٰ أن الياء للمصدر،

صاوي

علىٰ المخالفة. **قوله**: (واعلم أن العالم... إلخ) زيادة في الإيضاح.

قوله: (وحدانيه) الياء للنسبة، والتاء للوَحدة، والألف والنون للمبالغة، كرقباني. وهذه

بصيلة

(الياء للنسبة): اعترضه العلامة الشاوي في «حواشي الصغرىٰ» بقوله: لا يصح كون الياء للنسب، إذ المراد ثبوت الوَحدة في نفسها لا نسبة شيء إليها. وأُجيب بأن الشيء يُنسب لنفسه مبالغةً

بخيت

قوله: (وحدانية): اعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو المعبودية.

ويُستدل علىٰ الأول بأنه لو وُجد واجبان فإما أن يكون مجموعهما الموجود واجبًا، فيلزم أن يكون الواجب ممكنًا ضرورة احتياج المجموع في وجوده إلىٰ كلٍّ منهما؛ وإما أن يكون ممكنًا فيلزمه أن

وهي عبارة عن سلب الكثرة في الذات والصفات والأفعال، أي عدم الاثنينية (في الذات) أي في ذاته تعالى اتصالًا وانفصالًا، فوحدانية الذات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل، أي تنفي العدد في

سباعي

لأن وحْدَان بوزن سكران وصْفًا، ومتى زِيدت الياء في الوصف صار مصدرًا نحو ضارب وضاربيَّة، تقول: وحد يحد وحدة ووحدانية، أي لم يكن مُركبًا، إلى آخر ما يأتي للشارح نفعنا الله به

قوله: (وهي عبارة): أي معبَّر بها. **قوله: (سلب)**: أي نفي. **قوله: (المتصل)**: راجع لقوله: اتصالًا. **وقوله: (والمنفصل)**: راجع لقوله: انفصالًا.

صاوي

الصفة أهم الصفات، ولذا سُمِّي علم التوحيد بها، ولم يكفر بضدها إلا بعض الأنس. وأما الجن برمتهم فلا يعتقدون الشرك لله سبحانه. وإنما الكافر منهم بغير الشرك.

قوله: (أي عدم الإثنينية): مراد بها التعدد مطلقًا. واقتصر على الإثنينية لأنها مبدأ التعدد.

بصيلة

أو تجريدًا، مع إمكان نسبة العام للخاص. اهـ. أمير.

(وهذه الصفة أهم الصفات): أي لأن مبحث الوحدانية أشرف مباحث هذا العلم، ولعظم العناية به كثر التنبيه عليه والثناء به في الآيات القرآنية، فقال عز وجل: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وسيق معه الدلائل العظيمة حيث قيل: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ [البقرة: ١٦٤] إلى قوله ﴿ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤] أي علامات على توحده، فناسب التشنيع على من عقل ذلك وأشرك، فقيل: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا ﴾ [البقرة: ١٦٥] مع هذه العلامات القاطعة. اهـ. أمير. **قول الشارح: (فليس تعالى بجوهر)** أي لأن الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل، أو المتميز بالذات، وهو تعالى منزه عن الإمكان والتميز. وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات، فإطلاقه عليه تعالى ليس بممتنع عقلًا بل شرعًا، لإيهام النقص وعدم الإذن. قاله بعضهم.

بخيت

يُوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه. والثاني أُشير إلى دليله بالآية الآتية في كلام الشرح. والثالث ثبت بالأدلة السمعية وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام، إذ كلهم دعوا المكلفين إلى هذا التوحيد، ونهوا عن الإشراك في العبادة.

الذات متصلًا كان أو منفصلًا، فتنفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية، أي إنه تعالى ليست ذاته مركبة من أجزاء متصل بعضها ببعض، وإلا لكان مماثلًا للحوادث من حيثُ التركيبُ، فيحتاج إلى من يُركبه وهو محال، وليس له نظير في ذاته.

(أو) أي وعدم الإثنينية في (صفاته العلية) اتصالًا أو انفصالًا أيضًا، فوحدانية الصفات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل فيها، أي تنفي العدد في حقيقة كلٍّ واحدة منها متصلًا كان أو منفصلًا، أي إنه تعالى له حياة واحدة وعلم واحد وهكذا لا أكثر، وليس ثَمّ من يتصف بصفات الألوهية سواه تعالى.

سباعي

وقوله: (**أي تنفي العدد... إلخ**): تفسير للكَم. **قوله**: (**فتنفي التركيب... إلخ**): مفرع على «متصلًا»، أي فليست ذاته مركبةً من أجزاء كذواتنا.

قوله: (**ووجود ذات أخرى**): راجع للمنفصل معطوف على التركيب، أي ليس لأحد ذاتٌ كذاتِه. **قوله**: (**أي إنه تعالى ليست ذاته... إلخ**): تفسير للمتصل.

وقوله: (**وليس له نظير في ذاته**): للمنفصل.

قوله: (**أيضًا**): كما تقدم في الذات، أي كما أنه ليس متعددًا في الذات اتصالًا وانفصالًا، كذلك ليس متعددًا في الصفات اتصالًا وانفصالًا.

قوله: (**أي تنفي**): تفسير للكم. **قوله**: (**أي إنه تعالى له حياةٌ واحدةٌ**): تفسير للمتصل.

وقوله: (**ليس ثَمَّ من يتصف... إلخ**): للمنفصل.

صاوي

قوله: (**فتنفي التركيب**): راجع للمتصل.

وقوله: (**ووجود ذات أخرى**): راجع للمنفصل، فهو لف ونشر مرتب.

بصيلة

قول الشارح: (**فوحدانية الصفات تنفي عنه تعالى الكم المنفصل**): **بُحث فيه** بأن الكم المتصل مداره على شيء ذي أجزاء، ولا كذلك الصفات. **ويُجاب** بأنهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركيب.

بخيت

....

(و) وحدانية أي عدم الإثنينية في (الفعل) يعني أنه تعالى متصف بوحدانية الأفعال، فليس ثم من له فعل من الأفعال سواه تعالى، إذ كل ما سواه عاجز لا تأثير له في شيء من الأشياء.

سباعي

قوله: (فليس ثَمَّ من له فعل): تفسير لنفي الكَم المنفصل في الأفعال. وأما المتصل على التحقيق فثابتٌ، لأن الله جل وعلا له أفعالٌ كثيرة، خلافًا لِمَن تمحَّل وتكلَّف نفيَه، فجعل الكُمُوم المنفيّة ستةً. انظره في حاشية شيخنا الشيخ عبد الله الشرقاوي على الهدهدي رحمه الله.

قوله: (إذ كلُّ ما سِواه): علّة لقوله: فليس ثَمَّ... إلخ.

وقوله: (لا تأثير له في شيء): فمن اعتقد التأثير لغيره، فقد أثبت الشركة له، ومن أثبتها فهو كافر.

إن قلتَ: المعتزلة يثبتون الشركة للإله في بعض الأوصاف، أي القدرة على الاختراع، فعلى هذا فالقَدَرِيَّة مشركون مع أنهم ليسوا بمشركين؛ فالجواب: لا إشراك، لأن الإشراك كما قال التفتازاني هو الإشراك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبَدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله سبحانه تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلة التي هي بخلق الله سبحانه وتعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالًا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكًا واحدًا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تُحصى. اهـ. كلام السعد.

صاوي

قوله: (فليس ثم من له فعل... إلخ) هذا هو الكم المنفصل في الأفعال. وأما المتصل فيها فثابت لا يُنفى، لأن أفعاله كثيرة على حسب شؤونه في خلقه. وهذا على مختار الأشعري من أن صفات الأفعال حادثة. وأما على كلام الماتريدي من أن صفات الأفعال قديمة ترجع لصفة واحدة وهي التكوين، فالكمان معًا منفيان أيضًا.

بصيلة

(وأما المتصل فيها فثابت): أي إن صورناه بتعدد الأفعال.

(لأن أفعاله كثيرة): أي من خلق ورزق وإحياء وإماتة إلى غير ذلك. فإن صورنا الكم المتصل بمشاركة غير الله تعالى له في فعل من الأفعال، فهو منفي بوحدانية الأفعال.

بخيت

....

والمشهور في إثبات الوحدانية برهانُ التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢].

سباعي

قال ابنُ غَرْس -بالغين المعجمة المفتوحة، والراء المهملة الساكنة، والسين المهملة كما هو مضبوط في المتبولي بالقلم-: ولقد تجاوَزَت هذه المبالغةُ الحدود، كأنها صدرت على سبيل التهويل والتشنيع عليهم والإنكار لمقالتهم بالطريق الأقصى، زجرًا للعامة عن متابعتهم، وصونًا لعقائد المقلدين عنها. اهـ.

قوله: (برهان التمانع): أي التخالف، ويُقال له برهان التطارد.

قوله: (المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢]): نبَّه بقوله:

صاوي

قوله: (برهان التمانع): أي ويقال له: برهان التطارد، وهذا في فرض اختلافهما، ويُقال له: برهان التوارد في فرض اتفاقهما.

قوله: (﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢]): «إلا» صفة لآلهة بمعنى غير، فهي

بصيلة

(برهان التطارد): أي التمانع، وذلك لتمانعهما واختلافهما.

وقوله: (التوارد): أي لما فيه من تواردهما على شيء.

(إلا صفة لآلهة): بمعنى غير. قال العلامة الأمير: **إن قلت**: قالوا: إلا بمعنى غير، فيقتضي أن

بخيت

قوله: (والمشهور... إلخ): يحتمل أنه إشارة إلى دليل التوحيد بحصر الخالقية كما تقدم، فيكون حاصل الاستدلال أن التعدد يستلزم إمكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال، أعني عجز أحدهما، أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، والمستلزم للمحال محال، فيكون التخالف محالًا، فيكون التعدد محالًا.

وهذا التقرير موقوف على أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] لم تتكونا، لا الخروج عن النظام المشاهد، وحينئذ تكون الآية دليلًا عقليًا قطعيًا، لا إقناعيًا كما قيل. لكن يُقال: إن تعدد الخالق إنما يستلزم إمكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة، وكونه خالقًا

وحاصله: لو أمكن التعدد، لأمكن التمانع بينهما بأن يريد أحدهما حركة زيد مثلًا،..........

سباعي

«المشار إليه» على أن برهان التمانع ليس هو معنى عبارة الآية، لأن الآية حجةٌ إقناعيةٌ كما قال السعد، والمشار إليه حجة قطعية، وبين الحجتين مناسبة في النظم والأسلوب، ولذا يُشار بإحداهما للأخرى.

وقوله: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، أي اختلّتا وخرجتا عن هذا النظام البديع والصنع المحكم.

قوله: (لو أمكن التعدد): أي لو أمكن اثنان متصفان بخواص الألوهية من صنع العالم وتمام القدرة ونحوها، لئلا يرد احتمال بكون أحد الواجبين بهذه الصفات والآخر معطلًا أو غير تام القدرة.

قوله: (بأن يريد أحدهما حركة زيد): أي الشخصية.

صاوي

اسم، لكن لم يظهر إعرابها إلا فيما بعدها لكونها على صورة الحرف، ولا يجوز أن تكون أداة استثناء لا من جهة المعنى ولا من جهة اللفظ.

أما الأول فلأنه يلزم منه نفي التوحيد، إذ التقدير ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾ ليس فيهم الله ﴿لَفَسَدَتَا﴾ فيقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل. وأما الثاني فلأن المستثنى منه يُشترط أن يكون عامًّا، وآلهة جمع منكر في الإثبات، فلا عموم له، فلا يصح الاستثناء منه، كذا قال المحققون.

قوله: (أنه لو أمكن التعدد): أي في الذات والصفات والأفعال، فتدبر.

بصيلة

المحال جمع مغاير لله؛ **قلت**: الجمع هنا لمطلق التعدد، وهو معنى ما يُقال لما فوق الواحد، وتلاحظ قاعدة الشيء مع غيره غيره في نفسه، فلابد من انفراد الله وحده حينئذ، أو نلاحظ جنسية الآلهة، أي لو وُجد من هذا الجنس غير هذا الفرد لفسدتا. اهـ.

بخيت

لا يستلزم ذلك، فالصواب أن يُحمل على أن برهان التمانع المشار إليه في الآية دليل على امتناع تعدد الواجب، بأن يُقال: لو وُجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة والإرادة، لأن الوجوب معدن لكل كمال، ومبعد لكل نقصان، ولو كان كذلك لأمكن التمانع بينهما المستلزم للعجز أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

والآخر سكونه، إذ كل منهما أمر ممكن في نفسه، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما، وحينئذ إما أن يحصل الأمران، فيلزم اجتماع الضدين، أو لا، فيلزم عجزهما أو عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج، ....

سباعي

قوله: (والآخر سكونه): أي الشخصي بدلها. **قوله: (في نفسه)**: وأما بالنظر لتعلق إرادة أحد الإلهين بضده، فالآخر مستحيلٌ، لكنها استحالة عرَضِيَّة لا عبرة بها. على أنه يمكن توجه الإرادتين معًا فلا تتحقق الاستحالة. اهـ. شيخنا.

قوله: (وكذا تعلق الإرادة بكل منهما): أي أمر ممكن في نفسه. والممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال. **قوله: (وحينئذ)**: أي حين إذ حصل بينهما التمانع.

قوله: (أو لا): هذا النسق من الترديد يصدق بما إذا لم يحصل واحد من المرادين، وبما إذا حصل مراد أحدهما دون الآخر، واللازم على الأول محال، لأنه ارتفاع للضدين المساويَين للنقيضيّن، وعجز كلٍّ المنافي لألوهيَّته؛ وعلى الثاني عجز أحدهما المنافي لألوهيته، فعجْزُ أحدِهما لازمٌ على كل من التقديرين. ولعل اقتصار الشارح عليه لذلك، لكن في الاقتصار عليه إخلال بتوفية التقرير حقه من استيفاء اللوازم، وعدول عن طريق الأئمة في تقريره كإمام الحرمين وغيره. وما قرَّر به شارحُنا هو ما قرَّر به السعد. وقد يُقال: هذا اقتصار على المحقق.

قوله: (أمارة الحدوث والإمكان): أي دليلهما بدون تقييد بالظنِّي، إذ العجز يلزمه الاحتياج إلى الإعانة، وهو نقصٌ يستحيل على الإله قطعًا.

فإن قيل: إذا كان عدم حصول المراد عجزًا، لزمَ المعتزلة أن يقولوا بالعجز في حق الباري تعالى وتقدس، وهو كفر، لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادةٌ له تعالى ولا تحصل؛ **أُجيب**: بأن المشيئة عندهم

صاوي

قوله: (أو عجز أحدهما): أي وهو من لم يحصل مراده.

بصيلة

....

بخيت

....

فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون التعدد محالًا. وبما ذُكر اندفع ما يُقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع. وحاصل الدفع: أن الإمكان محال، وإن لم يقع تمانع بالفعل.

سباعي

نوعان: مشيئة قطعية يسمونها مشيئة قَسْرِيَّة، وليست متعلقة بطاعة الفاسق، والعجزُ هو التخلف عنها؛ ومشيئةُ تفويضٍ بمعنى أن الله أرادها وفوَّض أمرها للعبد، مثل أن تقول لعبدك: افعل كذا ولا أجبرك عليه. وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق، ولا عجز في التخلف عنها.

قوله: (لإمكان التمانع المستلزم للمحال): يصح أن يكون قوله: «المستلزم» نعتًا للتمانع، ويصِح أن يكون نعتًا لإمكان، وعلى كلٍّ منهما فهو إشارة إلى بيان بطلان اللازم، ويكون الاستدلال بقياسٍ اقترانيٍّ مُركَّب من شرطية متصلة وحملية. فيُقال: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع، وإمكان التمانع محال، فإمكان التعدد محالٌ. أما الملازمة فظاهرة، وأمَّا بُطلان اللازم - وهو إمكان التمانع - أي استحالته فيقرر على الأول - أعني كونه نعتًا للتمانع - بأن التمانع يستلزم المحال، وذلك لأنه يستلزم اجتماع الضدين المساويَيْن للنقيضين أو ارتفاعهما، أو عجز الإله، وكلٌّ منهما محال.

ويقررُ على الثاني -أعني كونه نعتًا لإمكان- بأن إمكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين أو ارتفاعهما أو العجز المنافي للألوهية، وملزوم المحال محالٌ.

وقد يقرر بأنه يستلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا، بأن يُقال: وإمكان التمانع يستلزم إمكان لازمه الذي هو اجتماع الضدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وذلك محال لذاته، فيلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا وهو محال. اهـ. كمال بإيضاح.

(قوله: وبما ذُكر اندفع ما يُقال... إلخ): حاصله إشارة إلى إيراداتٍ ثلاثةٍ وإلى اندفاعها بتأمل

صاوي

قوله: (وحاصل الدفع... إلخ): أي فالآية حجة قطعية لا دليل إقناعي كما قيل، بل قال في التبصرة: إن هذا القول كاد أن يكون كفرًا.

بصيلة

(لا دليل اقناعي كما قيل) القائل به هو السعد، أي بناء على تفسير الفساد في الآية بالخروج

بخيت

....

....

سباعي

التقرير، وحاصل كلٍّ من الإيرادات الثلاثة منعٌ أشير إليه بذكر سنده.

أما الأول فهو منع الملازمة بين التمانع وإمكان التعدد. **وسندُه** لِمَ لا يَجوز أن يتفقا فلا يكون تمانع؟ أي فينتفي كون التمانع لازمًا لإمكان التعددِ فتبطل الملازمة. **ووجهُ الاندفاع** أن المأخوذ في التقرير لازمًا ليس هو التمانعُ، بل إمكانه، وهو لازم لا محالة.

وأما الثاني فهو منْع الملازمة بين إمكان التعدد وإمكان التمانع. **وسندُه بأن يقال:** لِمَ لا يجوز أن يكون التمانع بينهما محالًا لا ممكنًا فضلًا عن لزوم إمكانه؟ **ووجهُ اندفاعه** من التقرير أنَّ كون التمانع محالًا لا ينافي فرض إمكانه لازمًا لمحالٍ هو التعدد، إذ لا بدع في فرض إمكان المحال لازمًا لمحال آخر للاستدلال بذلك على أن إمكانه محال.

وأما الثالث فحاصله منعٌ لإمكان تعلق إرادتيهما بالضِّدين. **وسندُه أن يُقال:** لِمَ لا يجوز امتناع تعلق إرادتيهما بالضدين كما يمتنع إرادتا الواحدِ معًا بهما؟ **ووجهُ اندفاعه** أنه لا تضاد بين الإرادتين،

صاوي

وإيضاح الآية أنه لو تعدد الإله لم تتكون السموات والأرض، لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بإحداهما، والكل باطل. أما الأول فلأن شأن الإله كمال القدرة، فإذا توجهت لشيء أبرزته. وأما الآخر فلما مر، فيلزم عجزه فلا يوجد شيء من العالم، وعدم وجود العالم محال، لأنه خلاف الحس والعيان، فيكون معنى «فسدتا» لم توجدا.

بصيلة

من النظام. وقد شنعوا عليه في ذلك حتى قال عبد اللطيف الكرماني: إنه تغييب لبراهين القرآن، وهو كفر. **وأجاب علاء الدين تلميذ السعد** بأن القرآن محتوٍ على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين. وللإشارة إلى مذهب السعد قال أستاذنا الشارح: «برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ...إلخ ﴾) ولذا قال الأمير في قول العلامة عبد السلام: وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ ...إلخ ﴾ جعل الآية مشيرة للبرهان بناءً على قول السعد في «شرح العقائد» إنها إقناعية.

بخيت

....

....

سباعي

لأنهما ليستا في محل واحد، وإنما التضاد في إرادتَي الواحد لأنهما في محلٍ واحدٍ. اهـ. كمال بزيادة في اندفاع الثالث من تقرير شيخنا.

صاوي

قال أبو اسحق الإسفرايني: أجمع أهل الحق على أن جميع ما قاله المتكلمون في التوحيد يرجع إلى كلمتين: **إحداهما**: اعتقاد أن كل ما تصور في الأذهان فالله بخلافه. **ثانيهما**: اعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات، ولا خالية عن الصفات، وناهيك بسورة «الإخلاص» دليلًا، فإنها نفت أصول الكفر الثمانية: الكثرة بمعني التركيب، والعدد، والنقص بمعنى الاحتياج، والقلة بمعنى البساطة، والعلة، والمعلول، والشبيه، والنظير. أما الكثرة والعدد فانتفاؤهما بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾، والنقص والقلة بقوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ والعلة والمعلول بقوله: ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ والشبيه والنظير بقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾.

تتمة: في آية ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] سؤال مشهور وهو أن الجمع بين الكاف ومثل يوهم محالًا في حقه تعالى، لأن الكاف بمعنى مثل، والنفي إنما تسلط عليها، وهو باطل من وجهين: أحدهما: أن المقصود من الآية نفي مثل ذاته، لا نفي مثل مثله. والآخر: أن نفي مثل المثل يقتضي إثبات المثل، وهو محال.

أجيب عنه بستة أجوبة: **أحدهما**: أن الكاف زائدة لغير توكيد. **الثاني**: أنها مؤكدة لنفي الشبيه، أي انتفى المثل انتفاء مؤكدًا، لا أنه من نفي المؤكد الذي هو مثل المثل حتى يتوهم بقاء المثل. **الثالث**:

بصيلة

وقال بعضهم: إنما قال المشار إليه دون أن يقول: المعبر عنه، ليفيد أن الآية تشتمل على دليلين للتوحيد: **أحداهما** قطعي الدلالة استفيد منها بالإشارة، وملازمته عقلية؛ **والآخر** خطابي، وملازمته عادية تفيد المطلوب. (**أن الكاف زائدة**): أي من باب المجاز بالزيادة.

(**الثالث أن مثل بمعنى المثل**): بفتحتين أي الصفة، حاصله: أن مثل في الآية بمعنى الذات

بخيت

....

وإذا علمت أنه تعالى يجب له الوحدانية (**فالتأثير**) أي الاختراع والإيجاد للأشياء من العدم.........

سباعي

قوله: (**فالتأثير... إلخ**): تفريع على ما تقدَّم من وجوب وحدانيته تعالى، وعموم علمه للمعلومات، وقدرته وإرادته لسائر الممكنات، وإذا ثبت انفراده تعالى بالخلق والإيجاد، فالله هو الخالق للعباد ولأعمالهم وحده عندنا.

واعلم أن فعل العبد واقعٌ عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها. وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بأصل الفعل. وأُجيب عن **الأستاذ** بأن معنى ذلك أن كلًّا منهما متوجه لما هو مقتضاه، فقدرة الله مقتضاها الإيجاد، وقدرة العبد مقتضاها الكسب.

صاوي

أن مثل بمعنى المَثَل -بفتحتين- أي الصفة. **الرابع**: أنه بمعنى نفس، نحو ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧]. **الخامس**: أنه من باب الكناية، وفيها طريقان **ثانيهما هو السادس**. وتقرير **أولهما**: أن نفي مثل المثل أُريد به نفي المثل، لأن مثل المثل لازم للمثل، ونفي اللازم يدل على نفي الملزوم. **الثاني**: أنها من باب مثلك لا يبخل، بمعنى أنت لا تبخل، فالقصد نفي مثله تعالى بأبلغ وجه، إذ هي أبلغ من الصريح لتضمنها إثبات الشيء بدليله.

قوله: (**وإذا علمت أنه تعالى يجب له الوحدانية**): أشار بذلك إلى أن قوله: «فالتأثير... إلخ» مفرع على وجوب الوحدانية له تعالى في الذات والصفات والأفعال.

بصيلة

والصفة، فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك في معنييه إن قلنا إن المثل حقيقة في كل من الذات والصفة، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن قلنا إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر. والمراد بالصفة: ما يشمل صفة الذات وغيرها، كصفة الفعل. وقوله: (**ونفي اللازم يدل على نفي الملزوم**): واللازم هو مثل المثل، والملزوم هو المثل، إذ لو انتفى مثل المثل وبقي المثل ثابتًا لكان الله مثل ذلك المثل، والغرض نفي مثل المثل، فيؤدي إلى نفي المولى، مع أنه مسلم الوجود، فالمراد من الآية أنه ليس شيئًا مماثلًا له في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال. اهـ. دسوقي.

بخيت

....

....

سباعي ___

وعند القاضي بهما أيضًا، لكن على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعةً أو معصيةً. وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد. وانظر الفرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة في كبير اللقاني.

والحاصل أن الناس بعد اتفاقهم على أن الله تعالى خالقُ العباد وخالق أفعالهم الاضطرارية اختلفوا في أفعالهم الاختيارية، فقال أهل الحق: هي مخلوقة لله تعالى بإيجاده واختراعه، وهذا هو الدين القيِّم الذي يجب اعتقادُه، ولا التفات لما عدَاه. وقالت المعتزلة: بل هي مخلوقةٌ للعبد، إذ القائم والقاعد والآكل والشارب هو العبد، وإن كان الفعل مخلوقًا لله تعالى، فإنَّ الفعل إنما يُسنَد حقيقةً إلى من قام به لا إلى من خلقه وأوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلًا هو الجسم وإن كان البياضُ القائم به من خلق الله تعالى وإيجاده.

قال السعد: ولا عجبَ في خفاء هذا المعنى على عوام القَدَريَّة وجهَلَتِهم، حيث شنَّعوا على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجبُ من خفائه على خواصهم وعلمائهم حيثُ سوَّدوا به الصحف والأوراق، وبهذا ظهر تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من إسناد الأفعال إلى العباد ليثبت لهم المدَّعَى، وهو كون فعل العبد مخلوقًا له واقعًا بقدرته. وقد كانت الأوائل منهم كواصلٍ يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على غير الله لقرب عهدهم بإجماع السلف بأنه لا خالق سوى الله تعالى، ويكتفون بلفظ الموجِد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائيُّ وأتباعُه أن معنى الكُلِّ واحدٌ وهو المخرجُ من العدَم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق على غيره.

واحتج أهل الحق بوجوه، أحدهما وعليه نقتصرُ أنَّ العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالمًا

صاوي ___

....

بصيلة ___

....

بخيت ___

....

....

سباعي ـــ

بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازمُ باطلٌ فبطَل المَلزُوم، فإن المشي من موضع إلى موضع آخر يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولًا عن العلم، بل لو سُئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله. وأما إذا تأمل في مركبات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر أظهر. وقد ردّ الشارح ﷺ مذهبي الحكماء والمعتزلة بقوله: «فلا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية...إلخ».

وأما الجبرية القائلون: إن العبد مجبور في أفعاله وليس له اختيار البتة، وإنما هو آلة للفعل كالسكين للقطع، فقد ردَّ عليهم العلامة بقوله: «فليس مجبورًا».

تنبيهان: الأول: فُهِمَ من نفي تأثير العبد فيما يؤثره من الأفعال أن لا توليد بالطريق الأولى، وهو عبارة عن أن يوجِب فعل لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد توجب حركة المِفتاح، وبه قال أهل السنة وأثبته المعتزلة، فالألم الحاصل في المضروب عقب ضرب إنسان، والكسر الحاصل في المكسور عقب كسر إنسان، والقتل الحاصل في المقتول عقب قتل إنسان ليس إلا بخلق الله سبحانه وتعالى لا صنع للعبد فيه عندنا البتة لا تخليقًا ولا كسبًا. أما التخليق فلاستحالته من العبد. وأما الاكتسابُ فلاستحالة اكتساب ما ليس قائمًا بمحل القدرة الحادثة، ولهذا لا يتمكن العبدُ من عدم حصول تلك الأشياء بخلاف الأفعال الاختيارية.

والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله سبحانه وتعالى قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو خلقه بطريق المباشرة وإلا فهو خلقه بطريق التوليد.

صاوي ـــ

....

بصيلة ـــ

....

بخيت ـــ

....

(ليس) أي لا يصح لأحد (إلا للواحد القهار) وحده (جل وعلا) فلا تأثير لقدرتنا في شيء من

سباعي

الثاني: مبني مذهب الجبرية أصلان: **أحدهما**: أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجِّح وليس من العبد. و**ثانيهما**: أن الفاعل المختار لا بد أن يكون عالـمًا بتفاصيل أحوال أفعاله، وتفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد.

ومبنى مذهب القَدَريَّة من المعتزلة أصلان أيضًا: **أحدهما**: أن العبد لو لم يكن قادرًا على فعل لما حَسُنَ المدحُ والذمُّ والأمرُ والنهيُ. و**ثانيهما**: أن أفعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم. ولا شك في تعارض تلك الأصول، كما أن المقدمات الخطابية أيضًا متعارضة من الجانبين، فمن جانب الجبرية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، ومن جانب القدرية أن أفعال العباد تكون سفهًا وعبثًا، فلا يليق بالمتعالي عن النقائص. ومن أراد المزيد فعليه بشرحي اللقاني فإنه أتى فيهما بالعجب العجاب.

قوله: (لأحد): لو قال لشيءٍ ليعمّ العاقل وغيره لكان أنسب.

قوله: (القهار): يقال منه قهر يقهر قهرًا، فهو قاهرٌ على بناء اسم الفاعل، ويُبالغ فيه بقهار، وقد قهر يقهر قهرًا إذا غلب، والقاف والهاء والراء بأطباعهن يعطين الغلبة والاضطرار، ويدلان على ذلك من حَمْلِ المقهور على المشقَّة والصعوبة وصرفه عن مراده إلى مراد القاهر له، والقهر فعل للقوة. والله أعلم.

قوله: (جلَّ): أي عظم شأنه، وعز شأنه، وعز سلطانه وعلا، أي ارتفع ارتفاعًا معنويًّا، بمعنى تنزه وتقدس عما لا يليق به تعالى.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

أفعالنا الاختيارية، كالحركات والسكنات والقيام والقعود ونحو ذلك، بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى بلا واسطة، كما أن قدرتنا مخلوقة له تعالى ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦] أي وخلق عملكم.

سباعي

قوله: (كالحركات... إلخ): مثال للأفعال الاختيارية. وأما الاضطرارية فكالارتعاش والسقوط.

قوله: (بل جميع... إلخ): في قوَّة قولنا: «إنما» لأنه لم يظهر كونه انتقاليًّا ولا إبطاليًّا.

قوله: (بلا واسطة): إشارة لرد اعتقاد مَن يعتقد أنَّ أفعاله سبحانه وتعالى تفتقر إلى الوسائط، كاعتقاد أن الأسباب العادية تؤثر بقوة أُودعت فيها، وسيأتي إبطاله في الشارح، أو إشارة للفرق بين فعل العبد الذي يفتقر إلى الآلات والمعالجة وبين فعل الله سبحانه وتعالى الذي لا يفتقر إلى شيء، أو هو إشارة إليهما معًا.

قوله: (أي وخلق عملكم): هذا ما اختاره سيبويه من جعل «ما» مصدرية لاستغنائها عن

صاوي

قوله: (﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]): استدلال على انفراده تعالى بالإيجاد، سواء كانت «ما» مصدرية، أو موصولة بمعنى الذي. وجعلها مصدرية كما قال الشرح أولى، لأن الحجة النافية ظاهرة. وأيضًا لا يحوج إلى تقدير عائد، بخلاف جعلها موصولة، فإنه محوج لتقدير العائد، أي وخلق العمل الذي تعملونه، والحجة فيه خفية. والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر، وهي الحركات والسكنات، لا المعنى المصدري وهو الاتباع أي مقارنة القدرة الحادثة للحركات، إذ هو أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق، بل هو متجدد بنفسه بعد عدم. وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالإيجاد، وردٌّ على المعتزلة القائلين أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

بصيلة

(وخلق العمل الذي تعملونه): وهو المعمول. وإلى هذا الوجه ذهب كثيرون لدلالة السياق عليه، قال الله: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٥ - ٩٦].

(وعلى كلٍّ فالآية حجة لنا... إلخ): أما على الإعراب الأول فظاهر كما قال. وأما على الثاني

بخيت

....

فإن قلت: إذا لم يكن لنا قدرة على إيجاد شيء فكيف يُنسب لنا العمل وكيف يصح تكليفنا

سباعي

الحذف والإضمار، وعليه فالأمر ظاهر. وأما إن جعلناها موصولة بمعنى الذي، والضمير محذوف، أي خلقكم وخلق الذي تعملونه، أي معمولكم بقرينة ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] توبيخًا لهم على عبادة الأصنام، فلا تدلُّ للمعتزلة أيضًا.

قوله: (فكيف ينسب لنا العمل): استفهام تعجبي، أي يتعجب من نسبة العمل لنا لعدم قدرتنا على إيجاد شيء، أي فلا يصِّح نسبة العمل إلينا.

صاوي

إن قلت: يُحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورًا، أي وخلق الذي تعملون فيه، أي الأجساد التي يقع عملكم فيها، فيكون المعنى خلقنا وخلق الذوات التي تحل فيها أعمالنا، من أحجار لبنَّاء، وشاة لجزار، وخشب لنجار، وغير ذلك، فحينئذ ليس في الآية دليل على أن الله خالق أفعال العباد، فلا وجه للرد بها على المعتزلة، لأن الدليل متى طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال؛ أُجيب بأن هذا احتمال بعيد لعدم شرط جواز حذفه من كونه جر بما جر به الموصول، والموصول هنا لم يجر، فلا يخرج كلام الله عليه. وعلى فرض تسليم وجود الشرط، فحذف العائد المنصوب أصل وكثير، بخلاف المجرور.

بصيلة

فلأن المعمول الذي هو المفعول يشمل أفعال العباد التي هي محل النزاع، لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو مخلوقة للعبد، لم نرد بالفعل في هذا المقام المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل إنما نريد الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو الإيجاد والإيقاع، ونعني بذلك الفعل الحاصل بالمصدر ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلًا الحاصلة بكسب العبد، وهي التي نسميها أفعاله الاختيارية، ولا خفاء في أن المعنى المصدري لا تحقق له في الخارج، فلا يصلح أن يكون محل النزاع، وإذا كان كذلك فقد تبين شمول المعمول لمحل النزاع، وأن قوله ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ظاهر في خلق الأفعال على تقدير جعل «ما» موصولة أيضًا. تأمل.

(وعلى فرض تسليم وجود الشرط... إلخ): إن كان مراده في الآية فلا يظهر كما هو ظاهر،

بخيت

....

به ونُخاطب به؟! قال تعالىٰ: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [التوبة: ١٠٥] وذلك كثير في الكتاب والسنة؛ قلنا: النسبة إلينا ومخاطبتنا بتحصيله من حيثُ إنه كسب أو اكتساب لا من حيثُ إنه إيجاد واختراع. وتوضيح ذلك أن قدرته تعالىٰ أبرزت الأشياء علىٰ طبق إرادته من العدم إلىٰ الوجود، وهذا الإبراز هو المسمَّىٰ بالإيجاد والاختراع، ....

سباعي

قوله: (ونخاطب به): عطف تفسير علىٰ ما قبله، لأن التكليف هو الخطاب.

قوله: (﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ ﴾ [التوبة: ١٠٥]): استدلال علىٰ نسبة العمل إلينا.

قوله: (والسنة): منها قوله: «لن يدخُلَ أحدُكم الجنَّةَ بعملِه» الحديث، ومنها «المرءُ مجزيٌّ بعمله إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ».

قوله: (ومخاطبتنا بتحصيله): عطف مغاير علىٰ ما قبله، والباء في «بتحصيله» للملابسة.

قوله: (من حيث): متعلق بكلٍّ من النسبة والمخاطبة، فهي حيثية تقييد. **قوله: (كسب أو اكتساب)**: الفرق بينهما أن الاكتسابَ فعل الفاعل والكسب أثر.

قوله: (واختراع): عطفه علىٰ ما قبله من عطف المرادف. **قوله: (وتوضيح ذلك)**: اسم الإشارة عائد إلىٰ أن النسبة إلينا من حيثُ الكسبُ أو الاكتسابُ... إلخ.

قوله: (أبرَزَت الأشياء): أي أوجدتها.

قوله: (على طِبْق): أي مطابق وموافق، فهو مصدر بمعنىٰ اسم الفاعل.

قوله: (من العدم إلى الوجود): متعلق بأبرزت.

صاوي

قوله: (من حيثُ إنه كسب): أي إن كان طاعة. **وقوله: (أو اكتساب)**: أي إن كان معصية.

بصيلة

وإن كان مراده في غيرها فمسلم، لكنه ليس موضوعًا لنا.

قوله: (أو اكتساب... إلخ): قال غيره مفرِّقًا بين الكسب والاكتساب: الاكتساب فعل الفاعل، والكسب أثره.

بخيت

....

وهو المراد بتعلق القدرة القديمة. وأما قدرتنا فقد تعلقت ببعض الأفعال، وهي الأفعال الاختيارية، أي التي لنا فيها الاختيار والميل والقصد من غير إيجاد واختراع. وهذا التعلق على طبق إرادتنا هو المسمَّىٰ بالكسب والاكتساب، فتعلق قدرة الله تعالىٰ علىٰ وفق إرادته تعلق إيجاد، وتعلق قدرتنا علىٰ طبق إرادتنا تعلق كسب -أي تعلق هو كسب- لا إيجاد، فأفعالنا الاختيارية قد تعلقت بها القدرتان القدرة القديمة والقدرة الحادثة، وليس للقدرة الحادثة تأثير وإنما لها مجرد مقارنة، فالله تعالىٰ يخلق الفعل عندها لا بها، كالإحراق عند مماسة النار للحطب، فمن حيثُ إنه خَلَق لنا ميلًا إلى الشيء وقصدًا إليه وخلق لنا قدرة مصاحبة لخلقه تعالىٰ ذلك الذي قصدناه، نسب إلينا ذلك الفعل وطلبنا

سباعي

قوله: (تعلق القدرة القديمة): أي تعلقًا معنويًّا لا حِسيًّا، فإنه من صفات الحوادث. وحقيقة التعلق لا يعلمه إلا الله. **قوله: (الاختيار... إلخ)**: هو وما بعده ألفاظ مترادفة معناها واحد.

قوله: (من غير إيجاد واختراع): لأنه لا يكون إلا للقدرة القديمة. **قوله: (وهذا التعلق)**: أي تعلق قدرتنا. **قوله: (على طبق)**: فيه ما سبق. **قوله: (تعلق كسب)**: الإضافة للبيان بدليل ما بعده، وهو قوله: تعلق هو كسب. **قوله: (القدرة القديمة)**: أي فتعلقها تعلُّق إيجاد واختراع. **وقوله: (والحادثة)**: فتعلقها تعلق كسب أو اكتساب.

قوله: (مجرد مقارنة... إلخ): من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي مقارنة مجردة عن التأثير. **قوله: (فالله تعالى)**: تفريع علىٰ قوله: وليس للقدرة... إلخ. **قوله: (يخلق الفعل)**: أي يوجده. **وقوله: (عندها)**: أي المقارنة. **قوله: (كالإحراق)**: تمثيل لقوله: فالله يخلق الفعل عندها. **قوله: (فمن حيث)**: الفاء للتفريع والتفصيل لقوله: فأفعالنا الاختيارية قد تعلقت بها القدرتان... إلخ.

قوله: (ذلك): أي الإحراق.

صاوي

قوله: (تعلق إيجاد): الإضافة بيانية، أي تعلق هو إيجاد، بدليل ما يأتي في نظيره.

بصيلة

....

بخيت

....

به، إذ هو في ظاهر الحال يتراءى أنه فعل للعبد، وإذا نظر إلى دليل التوحيد، قطع الناظر بأن الفعل ليس مخلوقًا إلا لله تعالى، وإلا لزم الشريك له تعالى عن ذلك.

فعُلم أن هذا التعلق عبارة عن مقارنة القدرة الحادثة من غير تأثير،......................

سباعي

قوله: (يتراءى... إلخ): أي وليس فعله حقيقة، بل هو لله عز وجل. **قوله: (بأن الفعل)**: الباء للتصوير، أي قطع الناظر مصور بأن الفعل... إلخ. **قوله: (وإلا)**: أي وإلا بأن لم يقطع الناظر بأن الفعل... إلخ. **قوله: (عن ذلك)**: أي عن الشريك.

قوله: (فعُلم): أي مما تقدَّم لك، أي من قوله: فلا تأثير لقدرتنا... إلخ. **قوله: (عبارة)**: أي

صاوي

قوله: **(قطع الناظر بأن الفعل ليس مخلوقًا إلا لله تعالى)**: ويُسمَّى عند العارفين بوحدة الأفعال، بمعنى أن العارف لا يشهد فعلًا لسوى الله تعالى.

وقد قال العارف في ذلك:

ولي في خيال الظل أكبر عبرة ... لمن كان في بحر الحقيقة راقي

شخوص وأشكال تمر وتنقضي ... فتفنى جميعًا والمحرك باقي

وقال بعض العارفين في هذا المعنى أيضًا:

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة ... لها صورة لكن تبدت عن الماء

فذو الكشف لم يشهد سوى الماء وحده ... تبدى بوصف الثلج من غير إخفاء

إذا ظهرت شمس الوجود تذيبها ... فترجعها ماء بحاء مع الباء

ومن حجبته صورة الثلج جاهل ... تغطى عليه الأمر من لمع أضواء

بصيلة

....

بخيت

قوله: **(فعُلم أن هذا التعليق... إلخ)**: وهذه المقارنة سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد، يعني أن عادة الله جرت أنه إذا تعلقت قدرة العبد وإرادته بالفعل تعلقت قدرة الله تعالى وإرادته بذلك الفعل في العبد، فالمكسوب فعل وقع في محل قدرته، فالكسب هو تلك المقارنة، كذا

وبحَسَبه تُضاف الأفعال للعبد، كقوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]،

سباعي

معبَّر به. قوله: (وبحسبه): أي بحسب المقارنة.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

يُؤخذ من «المواقف» وهو المشهور عن مذهب الأشعري، لكن قد صرح الأشعري في «الإبانة» التي هي آخر مصنفاته والمعتمد من كتبه بتأثير قدرة العبد المستجمعة للشروط في فعله الاختياري بإذنه تعالى، وصرح بذلك ابن عساكر وغيره، فمكسوب العبد نفس فعله الاختياري، وكسبه فعله إياه بتأثير قدرته بإذنه تعالى لا مستقلًا كما يقول المعتزلي، وهذا هو الذي صرح به الأشعري في «الإبانة» التي هي آخر تصانيفه التي استقر عليها الاعتماد، وغيره لا يعول عليه لكونه مرجوحًا ومرجوعًا عنه. وقد رأيت الآلوسي أطال في هذا في تفسيره «روح البيان» عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ... إلخ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فارجع إليه إن شئت.

وقال الماتريدية والقاضي: للعبد إرادة جزئية هي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك، صادرة من العبد اختيارًا وليست بمخلوقة لله تعالى، لأنها ليست من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الاعتبارية، ككون الفعل طاعة أو معصية، أو من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم، كما ذهب إليه صدر الشريعة، فلا يلزم أن يكون العبد موجدًا وخالقًا لبعض الموجودات، وتلك الإرادة الجزئية سببٌ ناقصٌ عادي لتأثير قدرة الله تعالى، بخلاف ذلك عند الأشعري، فإن الإرادة الجزئية وإن كانت سببًا عاديًا للتأثير، إلا أنها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده، فليس لقدرة العبد تأثير في شيء، وإن كان لها مدخل باعتبار السببية العادية، ولذا سُمي مذهبه بالجبر المتوسط، لكن يلزم على ما قاله الماتريدية والقاضي أن يكون العبد مؤثرًا في ذلك الأمر الاعتباري الذي سمُّوه إرادة جزئية.

ولا معنى للتأثير في الاعتباري إلا التأثير في منشئه الموجود في الخارج، فيكون العبد مؤثرًا في

ويترتب الثواب والعقاب بمحض الفضل أو العدل، ويُسمَّىٰ العبد حينئذٍ مختارًا. وعند خلق الله تعالىٰ الفعل في العبد بلا قدرة له مقارنة يُسمَّىٰ مجبورًا ومضطرًا. وقد تفضل الله سبحانه علينا

سباعي

قوله: (بمحض الفضل... إلخ): فمحض الفضل راجع للثواب. **وقوله: (أو العدل)**: راجع للعقاب، فهو علىٰ سبيل اللف والنشر المرتَّب. **قوله: (حينئذ)**: أي حين إذ نُسب له العمل علىٰ سبيل المقارنة. **قوله: (ومضطرًا)**: عطفه علىٰ ما قبله عطف مرادف.

صاوي

قوله: (ويترتب الثواب والعقاب): لف ونشر مرتَّب، وكذا قوله: «بمحض الفضل والعدل». أما الفضل في الثواب فظاهر، لأن العبد لا يستحق عند الله شيئًا. وأما العدل في العقاب، فلأن الله

بصيلة

....

بخيت

شيء موجود في الخارج وهو باطل. علىٰ أنه لا مؤثر في شيء من أنحاء الوجود إلا الله وحده.

وقد شنَّع المعتزلة علىٰ الأشعري بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة، فتسميتها قدرة مجرد إصطلاح، فإن القدرة صفة مؤثرة علىٰ وفق الإرادة؛ وبأن الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم، وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب.

والجواب أن القدرة لا تستلزم التأثير، بل ما هو أعم منه ومن الكسب. والفرق بينها وبين العلم أن القدرة تستلزم هذا الأعم ولا يستلزمه العلم. وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح، لأن ترتبهما علىٰ الفعل بطريق جري العادة والله تعالىٰ مالك الملك يتصرف كيف يشاء.

وأيضًا للفعل الاختياري عندهم مبادئ أربعة مرتبة: **أولها**: تصور الملائم. **والثاني**: الشوق الناشئ منه. **والثالث**: الإرادة وهو ميل يعقبه اعتقاد النفع، أو هي تأكد الشوق. **الرابع**: صرف القوة المنبثة في الأعضاء. ولا شك أن صرف القدرة مرتب علىٰ المبادئ الثلاثة التي ليست باختيار العبد، فلا فرق بين مذهب المعتزلة والأشاعرة إلا باعتبار أن قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الأشاعرة. وهذا الفرق لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب، فإن العبد مكره عندهم في أفعاله، والمكره لا يستحق الثواب والعقاب، فما هو جوابهم فهو جوابنا.

في هذه الحالة بإسقاط التكليف، ولو شاء لكلفنا عندها أيضًا.

والفرق بين الحركة الاختيارية والاضطرارية مما هو بديهي عند كل عاقل، فبطل قولُ الجبرية بأنه لا قدرة للعبد تقارن فعلًا له أصلًا، بل هو مجبور ظاهرًا وباطنًا، كالخيط المعلق في الهواء تميله الرياح بلا اختيار له في شيء أصلًا؛ وقولُ القدرية بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال على طبق إرادة العبد.

سباعي

قوله: (في هذه الحالة): أي حالة الجبر والاضطرار. **قوله: (فبطل قول الجبرية)**: أي بقولنا إن للعبد قدرة تقارن العمل في حال الاختيار. **قوله: (بأنه لا قدرة... إلخ)**: تصوير لقول الجبرية. **وقوله: (أصلًا)**: أي اختياريًّا أو اضطراريًّا. **قوله: (كالخيط)**: مثال للمجبور ظاهرًا وباطنًا.

قوله: (وقول القَدَريَّة): أي وبطل قول القدرية أيضًا بقولنا: «بمقارنة القدرة الحادثة... إلخ» فهو معطوف على قوله: «قول الجبرية... إلخ».

صاوي

تعالى مالك، والمالك يتصرف في ملكه كيف يشاء، فتعذيبه عدل لا ظلم. **قوله: (ولو شاء لكلفنا عندها)**: أي لأن التكليف بما لا يُطاق جائز. **قوله: (فبطل قول الجبرية)**: بسكون الباء وفتحها.

وقوله: (القدرية): بالرفع معطوف على «قول الجبرية».

قوله: (بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال... إلخ): أي وبنوا على ذلك أمورًا فاسدة باطلة، منها **أنهم قالوا**: لو كانت هذه الأفعال مخلوقة لله كما تقولون، لكان تعذيب الله له ظلمًا. **قلنا**: التعذيب بالنظر للجزء الاختياري، وهو الكسب. قالوا: ومن خلق الكسب؟ نقول لهم: هو الله و﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. **ومنه قولهم**: لو كان الفعل لله، لكان متصفًا بذلك الفعل، وهو غير لائق، مثلًا خلق الكفر في الإنسان، فعليه يُسمَّى الله كافرًا، ولم يقل به أحد. **قلنا لهم**: إن ذلك قائم بالمفعول لا بالفاعل، ألا ترى الأشخاص والألوان، فإنها فعله وليست قائمة به. ويُرد عليه بالعقل والنقل،

بصيلة

....

بخيت

قوله: (والفرق بين الحركة... إلخ): قال حجة الإسلام: فإن بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار. اهـ.

....

سباعي

....

صاوي

أما النقل قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان: ٢] إلى غير ذلك. **وأما العقل** فلأن العبد لو كان خالقًا لأفعال نفسه، لكان عالمًا بها تفصيلًا، واللازم باطل، فكذا الملزوم. وأيضًا لا يخلو إما أن يكون حصول هذا الفعل بقدرة الله وقدرة العبد معًا. فإن قالوا: نعم؛ قلنا: لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد. وإن قالوا: بقدرة العبد فقط؛ قلنا: لزم وقوع شيء في الكون قهرًا عن الله، ولزم أن لا يكون الله تعالى واحدًا في الأفعال. وأما قولهم: إنه يلزم على كلام أهل السنة أن تعذيب الله للعصاة ظلم، فباطل، لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير.

وحُكِيَ أن القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي قاضي قزوين دخل على ابن عباد وزير المعز، فرأى عنده الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني إمام أهل السنة، فقال عبد الجبار: سبحان من تنزه عن الفحشاء! ففهم السني مراده، فقال: سبحان من لا يقع في ملكه ما لا يريده! فقال المعتزلي: أيريد ربك أن يُعصى؟ فقال له السني: أيعصى ربنا قهرًا عليه؟ فقال له المعتزلي: أرأيت إن منعني الهدى،

بصيلة

(واللازم باطل): حاصله أن أهل الحق قالوا: إن العبد لو كان خالقًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل، فبطل الملزوم، فإن المشي من موضع إلى موضع آخر يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطء، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولًا عن العلم، بل لو سُئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله. وإذا بطل علمه بذلك بطل كونه خالقًا، فثبت أن الخالق لذلك الفعل هو الله تعالى. تنبيهان: **الأول**: فُهم من نفي تأثير العبد فيما يؤثره من الأفعال أن لا توليد بالطريق الأحرى، وهو عبارة عن أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح. وبه قال أهل السنة وأثبته المعتزلة، فالألم الحاصل في المضروب عقب ضرب إنسان، والكسر الحاصل

بخيت

....

والجبرية كفار قطعًا،..

سباعي

قوله: (**قطعًا**): أي لقولهم بجبرية العبد مطلقًا.

صاوي

وقضى علي بالردى، أحسن إليّ أم أساء؟ فقال السني: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له، فالمالك يفعل في ملكه كيف يشاء. فانصرف الحاضرون وقالوا: ليس بعد هذا جواب، والله كأنه أُلقم حجرًا.

بصيلة

في المكسور عقب كسر إنسان، والقتل الحاصل في المقتول عقب قتل إنسان، ليس إلا بخلق الله تعالى، لا صنع للعبد فيه عندنا البتة لا تخليقًا ولا كسبًا. أما التخليق فلاستحالته من العبد. وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائمًا بمحل القدرة الحادثة، بخلاف الأفعال الاختيارية. والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله سبحانه وتعالى، قالوا: إن كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو خلقه بطريق المباشرة، وإلا فهو خلقه بطريق التوليد. **الثاني**: مبنى مذهب الجبرية أصلان: **أحدهما**: أنه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح، وليس من العبد. **وثانيهما**: أن الفاعل المختار لابد أن يكون عالمًا بتفاصيل أحوال أفعاله، وتفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد.

ومبنى مذهب القدرية من المعتزلة أصلان أيضًا: **أحدهما**: أن العبد لو لم يكن قادرًا على فعل لما حسُن المدح والذم والأمر والنهي. **ثانيهما**: أن أفعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم. ولا شك في تعارض تلك الأصول، كما أن المقدمات الخطابية أيضًا متعارضة من الجانبين، فمن جانب الجبرية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق للعبد الذي هو منبع النقصان؛ ومن جانب القدرية أن أفعال العباد تكون سفهًا وعبثًا. ومن أراد المزيد فعليه بشرح اللقاني، فإنه أتى بالعجب العجاب.

بخيت

قوله: (**والجبرية كفار قطعًا... إلخ**): هو كذلك إن صرحوا بنفي التكليف. وأما إن كان بطريق اللزوم فلا، لجواز أن يقولوا بالجبر والتكليف معًا، لأن كون العبد مجبورًا لا يمنع من تكليفه، كما يُؤخذ مما سبق في كلامه، ويكون تكليفنا بالبعض دون البعض، لأنه ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

لأن مذهبهم ينفي التكليف الذي جاء به الرسل عليهم السلام. وفي كفر القدرية خلاف، الأصح عدم كفرهم، لأنهم وإن لزمهم إثبات الشريك لله تعالى إلا أنهم لما أثبتوا الله تعالى خلقَ العبد وقدرتَه وإرادتَه، صار فعل العبد في الحقيقة مخلوقًا له تعالى.

وعُلم أيضًا أنه لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها، فلا تأثير للنار في الإحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في إنبات الزرع، ولا للكواكب في إنضاج الفواكه وغيرها، ولا للأفلاك في شيء من الأشياء، ولا للسكين في القطع، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبهما، وغير ذلك، لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة أودعها الله فيها، بل التأثير في ذلك كله لله تعالى وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء.

(ومن يقل) من أهل الضلال كالفلاسفة (بالطبع) أي بتأثير الطبع، أي الطبيعة والحقيقة، بأن

سباعي

قوله: (**ينفي التكليف... إلخ**): وحينئذ فمجيؤهم عبث. **قوله**: (**وإن لزمهم إثبات الشريك... إلخ**): أي ليس من كل وجهٍ، بل من حيثُ تأثيرُ القدرة الحادثة.

قوله: (**صار فعل العبد في الحقيقة... إلخ**): أي فمن هذه الحيثية لا كفر.

قوله: (**وعُلم أيضًا**): أي كما علمت أنه لا تأثير لقدرة العبد في شيءٍ أصلًا تعلم أيضًا... إلخ.

قوله: (**وغيرها**): كالستر باللبس، والتدفيء في الشمس. **قوله**: (**لا بالطبع ولا بالعلة**): دخول على كلام المصنف. قوله: (**بمحض اختياره**): أي لا قهرًا عليه.

قوله: (**عند وجود هذه الأشياء**): أي لا بها، وهي قوله: «فلا تأثير للنار في الإحراق، ولا للطعام في الشبع...إلخ» وقد أفاد ذلك المصنف بقوله: «والتأثير ليس إلا للواحد القهار... إلخ».

قوله: (**ومن يقل بالطبع... إلخ**): «مَن» مبتدأ، وقوله: «فذاك» مبتدأ ثانٍ، والثاني وخبره خبر

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**كالفلاسفة**): هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء. وتحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل

يقول: إن الأشياء المذكورة تؤثر بطبعها (أو) يقل (بالعله) أي بتأثيرها، بأن يقول: إن بعض الأشياء علة، أي سبب في وجود شيء من غير أن يكون لله تعالى فيه اختيار.

والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة وإن اشتركا في عدم الاختيار: أن التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع، كالإحراق بالنسبة للنار، فإنه يتوقف على شرط مماسة النار للشيء المحرَق، وانتفاء مانع البلل فيه مثلًا.

سباعي

الأول، واسم الإشارة عائد على «مَن» على سبيل المبالغة، أو أن المراد إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل كما قال الشارح، وبطلان هذين القولين عُلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار.

قوله: (أو بالعلة): أي كلما وُجِد السبب وجد المسبَّب.

صاوي

قوله: (مثلًا): أي وكالري للعطشان يحصل بالماء إن وُجد الشرط، وهو مماسة الماء العذب

بصيلة

....

بخيت

للحوادث كلها ولا مؤثر سواه، كما صرح به ابن سينا في «الشفاء»، وصرح به الطوسي في شرح «الإشارات» أيضًا حيث قال: شنَّع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الأخيرة إلى المتوسطة، والمتوسطة إلى العالية. والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول، وتجعل المراتب شروطًا معدة لإفاضته. وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية، فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا في بيان تعاليمهم لم يكن منافيًا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه.

وقال بهمنيار في «التحصيل»: وإن سألت الحق فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة، وهذا هو المبدأ الأول لا غير.

لكن قد يُقال: ما مر نقله عن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من أن المختار استناد المعلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة دون الاعتبارات العقلية... إلخ، يدل على كون الوسائط فاعلة على ما يختاره لا شروطًا وآلات، إذ لا استحالة في كون الشروط أمورًا اعتبارية عقلية؛ **قلتُ**: قد علمت هناك أن ظاهر ما اختاره غير مراد وقد سبق بيانه، فتدبر ولا تعجل.

وأما التأثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك، بل كلما وُجدت العلة وُجد المعلول، كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الإصبع، ولذا كان يلزم اقتران العلة بمعلولها، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها، أي لتخلف الشرط أو انتفاء المانع.

(فذاك) القائل (كفر) أي كافر أو ذو كفر. ويصح رجوع اسم الإشارة للقول المفهوم من «يقال» فالحمل ظاهر على معنى «فقوله كفر» فيكون القائل به كافرًا، لأنه أثبت الشريك والعجز لله تعالى عن ذلك، (عند) جميع (أهل الملة) أي ملة الإسلام والملة والدين والشريعة عبارة عن الأحكام الشرعية، فهي متحدة بالذات، لكنها مختلفة بالاعتبار، لأن الأحكامَ الشرعيةَ من حيثُ إنها تُملى لتُنقل «ملة» ومن حيثُ إنها يُتدين بها -أي يُتعبد بها- «دين» ومن حيثُ إنها شُرعت -أي بينها الشارع- «شريعة» أي مشروعة.

سباعي

قوله: (ولذا): أي ما ذكر من الفرق بينهما.

قوله: (أي ملَّة الإسلام): يشير به إلى أن «أل» في الملة للعهد، والمراد بأهل الملة الصحابة والتابعون ومن تبعهم إلى يوم الدين، وإنما قدَّر جميع للإشارة إلى أنه لم يقل أحد بإسلامهم.

قوله: (تملى): أي تلقى، أي يلقيها من يعلمها على غيره ليعلمها وينقلها.

وقوله: (يُتَدَين بها): أي يُعمل بمقتضاها.

صاوي

للجوف، ولم يكن مانع كعلة في الجوف، وقس.

قوله: (أي لتخلف الشرط... إلخ): علة لما قبله.

قوله: (أي كافر أو ذو كفر): أي أو بولغ فيه حتى جُعل نفس الكفر على حد: زيد عدل.

قوله: (فالحمل ظاهر): أي الإخبار عنه ظاهر واضح لا يحتاج لتأويل.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (وأما التأثير بالعلة... إلخ): فإن قلتَ: كيف هذا مع القول بالمعدات والوسائط على رأي الحكماء؛ قلتُ: هم يجعلون ذلك من تمام العلة، فتدبر وراجع.

واعلم أن الفلاسفة كما قالوا بتأثير الطبائع والعلل، قالوا: إن الواجب الوجود أثّر في العالم بالعلة، فهو تعالى علة فيه، فلذا قالوا: إن العالم قديم، لأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول. فقد أثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة. ولا شك في كفرهم عند المسلمين.

والحاصل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة: فاعل بالطبع، وفاعل بالعلة، وفاعل بالاختيار، وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وكلها قال بها الفلاسفة، والثالث كالإنسان عندهم. وأما المسلمون فلم يقولوا إلا بالأخير، ثم هو مخصوص بالواحد القهار سبحانه وتعالى.

(ومن يقل) من أهل الزيغ أن هذه الأمور العادية تؤثر (بالقوة المودعه) أي بواسطة قوة أودعها الله تعالى فيها، كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله تعالى فيه، فالنار تؤثر بقوة خلقها الله تعالى فيها، وكذا الباقي (فذاك) القائل (بدعي) نسبة للبدعة خلاف السنة، لأنه لم يتمسك بسنة

سباعي

قوله: (واعلم أن الفلاسفة... إلخ): الفلاسفة أصلهم من اليونان، وكانوا يشددون في الرياضات ويبالغون في الجوع حتى يمكث الواحد منهم الشهرين أو أكثر من غير أن يأكل شيئًا من غير استناد في ذلك إلى رسول من الرسل، وصاروا يبالغون في ذلك حتى طاشت عقولهم فباؤوا بهَوَسٍ عظيم، ووقعت منهم تلك التخبطات، وهم الآن الإفرنج واليهود، فيرَون أن العالم علويًا وسفليًا يؤثر بعضه في بعض، وبطلان ما ذهبوا إليه ظاهر للمجانين، فضلًا عن العقلاء.

قوله: (والثالث): أي الفاعل بالاختيار.

قوله: (ومن يقل... إلخ): فيه ما تقدَّم من الإعراب.

وقوله: **(فذاك بِدعي)**: نشأت هذه البِدعَة من الربط العادي بين الحرق ومس النار مثلًا، وهو

صاوي

قوله: (قالوا: إن الواجب الوجود... إلخ): وقد تقدم ذلك.

قوله: (بواسطة قوة): أي فهي عندهم كالآلة للفعل، كالقَدُوم للنجار، والإبرة للخياط.

بصيلة

....

بخيت

....

السلف الصالح التي أخذوها عن النبي ﷺ، وليس بكافر على الصحيح لما تقدم.

وإذا كان بدعيًا (فلا تلتفت) أي لقوله، بل يجب الإعراض عنه والتمسك بقول أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله تعالى أصلًا، لا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أُودعت فيها، وإنما التأثير لله وحده بمحض اختياره.

فإن قلتَ: إن بعض أهل السنة قال بالتأثير بواسطة القوة، ورجحه الإمام الغزالي والإمام

سباعي

أصل من أصول الكفر، وهي ثمانية أو تسعة على ما قيل. ولنذكرها لك لتضبطها وتكون على حذر من ارتكاب أصل منها: **أحدُها** ما تقدَّم؛ **ثانيها**: الإيجاب الذاتي، أي إسناد الكائنات إلى الله سبحانه وتعالى على سبيل العلَّة أو الطبيعة من غير اختياره تعالى؛ **ثالثها**: التحسين والتقبيح العقليان، أي توقف أحكامه عقلًا على الأغراض، أي بجلب المصالح وبدَرْء المفاسد؛ **رابعها**: التقليد الرديء لأجل الحميَّة ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢] الآية؛ **خامسها**: التعصب من غير طلب للحق؛ سادسها: الجهل المركب بأن يجهل الحق ويجهل جهله به؛ **سابعها**: التمسك بالظاهر، نحو ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] من غير تأمل؛ **ثامنها**: الجهل بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وعدُّوا منها الجهل باللسان العربي، أي علم اللغة والإعراب والبيان. وانظر بسط ما يتعلق بهذه الأصول مما يلزم على كل واحد منها في حاشية المتبولي على المصنف للسنوسية.

قوله: (**فإن قلت... إلخ**): هذا السؤال سُئل به الشارح وهو يؤلف هذا الشرح، فأجاب عنه نوَّر الله ضريحه بما يُؤخَذ من كلام أهل السنة وإن لم يصرِّحوا به. واستدل على هذا الجواب بقوله

صاوي

قوله: (**لما تقدم**): أي لكونهم لما أثبتوا لله تعالى خلق العبد وقدرته وإرادته، صار فعل العبد في الحقيقة مخلوقًا له تعالى.

بصيلة

....

بخيت

....

السبكي كما نقله السيوطي، فكيف يكون القائل به بدعيًّا وفي كفره قولان؟ قلتُ: معنى القول بالتأثير بالقوة عند بعض أئمتنا أن الله تعالى هو المؤثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في تلك الأشياء، فالتأثير عنده لله وحده وإن كان بواسطة تلك القوة. وأما القدرية فينسبون التأثير لتلك الأشياء بواسطة القوة، ففرق بين الاعتقادين، ومع ذلك فالراجح الأول، وهو أن التأثير له وحده عندها لا بها، وإن جرت العادة بأنه إنما يحصل التأثير عندها.

سباعي

تعالى: ﴿يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤]، فالمؤثر هو الله بواسطة الأسباب. اهـ. وفيه نظر للمُتَأمِّل.

تتمة: من يعتقد أن الأسباب العادية حادثةٌ ولا تؤثر بطبعها ولا بقوة أُودعت فيها، ولكن يعتقد ملازمتها لما قارنها، وأنه لا يصِّح فيه التخلُّف، فهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه إلى الكفر، لأنه يؤدي إلى إنكار كل ما كان من باب خَرْق العادة كالمعجزات وإحياء الموتى، ألا ترى أن الجاهلية لما وقفوا مع العادة قالوا: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿١٦﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الصافات: ١٦ ـ ١٧]. وأما من يعتقد حدوثها وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة أُودعت فيها، وأن لا ملازمة عقلية بينها وبين مسبباتها، بل الأمر والشأن بمحض اختيار مولانا جل وعز وأنه إذا خرق العادة لم تؤثر ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فهو المؤمن الحق السني.

صاوي

قوله: (**ففرق بين الاعتقادين**): أي فاعتقاد المعتزلي أن التأثير للأشياء بواسطة القوة، والسني أن التأثير لله بسبب القوة. قوله: (**ومع ذلك**): أي مع حصول الفرق المذكور. قوله: (**فالراجح الأول**): أي وما قال البعض المذكور خلاف الراجح، فتحصل أن من قال: إن الأسباب العادية تؤثر بذاتها من غير جعل من الله تعالى كفر بالإجماع، ومن قال بقوة خلقها الله فيها فمبتدع، ومن قال: إنها تؤثر بإذن الله لكن بينها وبين ما قارنها ملازمة عقلية فلا يصح التخلف، فهو جاهل، واعتقاده يؤول

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**قلتُ: معنى القول... إلخ**): أي فبين القوة وما قارنها ملازمة عقلية بحيث لا يصح التخلف. وهذا القول قريب من قول الحكماء إن لم يكن عينه على ما نقله الطوسي، فافهم.

ثم أشار غفر الله له إلىٰ برهان الصفات السلبية...

سباعي

قوله: (ثم أشار إلىٰ برهان الصفات السلبية... إلخ): ترك الصفة النفسية التي هي الوجود لظهورها. وحاصل تقرير الدليل عليها أن يُقال من الشكل الأول: «العالم حادث، وكل حادث لا بد له من مُحدِثٍ أحدثَه، فينتج العالمُ له محدثٌ أحدثَه».

فإن قيل: وما الدليل علىٰ حدوث العالم؟ **يُقال**: ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وكلُّ ما لازَم الحادثَ حادثٌ، فينتج: العالمُ حادثٌ. ودليلُ حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلىٰ وجود، ومن وجود إلىٰ عدم.

واعلم أن حدوث العالم يتم بإثبات المطالب السبعة، ونظمها بعضُهم من بحر الرجَز بقوله:

زيـد مَ قـامَ ما انتقلْ ما كمنا ما انفك لا عـدمَ قديم لاحَنا

فقوله: «زيد» يشير إلىٰ أنه لا بد من إثبات زائد علىٰ الذات كالأعراض من حركة... إلخ. وقوله: «مَ قام» بحذف ألف ما النافية للوزن، إشارة إلىٰ نفي قيام العرَض بنفسه. وقوله: «ما انتقل» بإسكان اللام، يشير إلىٰ نفي انتقال العرَض مِن جِرْم إلىٰ آخر. وقوله: «ما كمنا» ردٌّ لقولهم بكمون العرَض لا أنه ينعدم، ونحن نقول: ينعدم، وإلا لزم اجتماع الحركة والسكون، وهو بديهي البطلان. وقوله: «ما انفك» إشارة إلىٰ إثبات ملازمة الأعراض للجِرْم، فلا يتأخر العرَض عن الجِرْم، إذ يستحيل ذلك عقلًا، بل إما أن يوجدا معًا أو ينعدما معًا. وقوله: «لا عدم قديم» لا: نافية، وعدم:

صاوي

به إلىٰ الكفر، لأنه يستلزم إنكار المعجزات، وما أخبر به الأنبياء من المغيبات، كأحوال القبر والآخرة، إذ هو من باب خرق العوائد التي تتخلف فيها الأسباب العادية عما يقارنها. ومن اعتقد عدم تأثيرها فيما قارنها وإنما جعلها مولانا أمارات ودلائل علىٰ ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جُعلت دليلًا عليه، فهو المؤمن حقًّا والسني صدقًا، كما تفيده عبارة السنوسي في كتبه.

بصيلة

....

بخيت

....

إجمالًا بقوله: (لو لم يكن) أي إنما وجب اتصافه بالصفات السلبية لأنه لو لم يكن (متصفًا بها) بأن كان غير قديم أو باقٍ أو كان مماثلًا للحوادث أو غير قائم بنفسه أو غير واحد فيما مر (لزم حدوثه) تعالى عن ذلك. أما القدم فظاهر.

سباعي

اسمها مبني على الفتح، والخبر محذوف أي ثابت. وقوله: «لا حنا» لا: نافية، والحاء مفتوحة مقطوعة من حوادث، إشارة إلى نفي حوادث لا أول لها، إذ الحوادث لا بد أن يكون لها أول. تأمل. وإن أردت بسط الكلام على هذا البيت فعليك بحاشية شيخنا على عبد السلام.

قوله: (إجمالًا): منصوب على نزع الخافض، أي على سبيل الإجمال. وقوله: **(بقوله)**: متعلق بقوله: أشار. **قوله: (لو لم يكن... إلخ)**: إشارة إلى قياس استثنائي من الشكل الأول حُذِفَت صغراه ونتيجته. وتقريره: المولى متصف بتلك الصفات، لأنه لو لم يكن متصفًا بها لزم حدوثه، واللازم وهو الحدوث باطل، فبطل الملزوم، وهو قوله: «لم يكن متصفًا» فثبت نقيضه، وهو كونه متصفًا، وهو المطلوب.

قوله: (بأن كان غير قديم): الباء للتصوير. وقوله: **(أو باقٍ)**: أي أو غير باقٍ.

قوله: (أما القدم فظاهر): وحاصل القياس أن يُقال: لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان

صاوي

قوله: (إجمالًا): أي وأما تفصيلًا فقد تقدم دليل كل منها عند ذكره. **قوله: (أي إنما وجب اتصافه... إلخ)**: أشار بذلك إلى أن قوله: «لو لم يكن... إلخ» علة في الحقيقة لمحذوف واقع في جواب سؤال مقدر، قدَّره بقوله: إنما وجب... إلخ. **قوله: (فيما مر)**: أي في الذات والصفات والأفعال.

قوله: (متصفًا بها) أي بهذه الخمسة بأن انتفى عنه الاتصاف ولو ببعضها. **قوله: (بأن كان غير قديم)**: أي فقط، ومن باب أولى إذا كان غير متصف بجميعها، فنفي أي واحد منها يلزم منه الحدوث تعالى الله عنه.

قوله: (فظاهر): أي لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث، فإن انتفى عنه القدم، فقد ثبت له الحدوث.

بصيلة

(فإن انتفى عنه القدم، فقد ثبت له الحدوث) أي لأنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان

بخيت

....

وأما البقاء فلأنه..

سباعي

حادثًا لافتقر إلى مُحدث، ولو افتقر إلى محدث، لافتقر محدثه إلى محدث أيضًا لانعقاد المماثلة بينهما، ولو افتقر المحدث إلى محدث لزم إما الدور إن انحصر العدد أي وقف وعاد إلى الأول، وإما التسلسل، إن لم ينحصر بأن كان محدثه ليس أثرًا له، بل قبل كل محدِثٍ محدِثٌ آخر، وهكذا، وكل منهما محال، وما أدىٰ إلى المحال وهو الحدوث محال، وإذا استحال الحدوث ثبت القِدَم وهو المطلوب. ووجه استحالة الدور ظاهر، لأنه يلزم عليه تقدُّم كلِّ واحدٍ من المحدثين علىٰ الآخر وتأخره عنه، وذلك جمعٌ بين متنافيين، بل ويلزم عليه أيضًا تقدُّم كل منهما علىٰ نفسه وتأخره عنها بمرتبتين. ومثاله: ما إذا أوجدَ زيدٌ عمرًا، والعكس، فزيد باعتبار كونه فاعلًا مقدَّم علىٰ نفسِه باعتبار كونه مفعولًا بمرتبتين، أي نسبتين: نسبة كونه فاعلًا لعمرو، وفاعلية عمرو له؛ وباعتبار كونه مفعولًا لعمرو، وباعتبار كونه فاعلًا له متأخرٌ بمرتبتين، أي نسبتين: مفعوليته لعمرو، ومفعولية عمرو له، فالمرتبتان تجريان في كلٍّ من التقدم والتأخر، وذلك تهافتٌ لا يُعقل. وأما استحالة التسلسل فلأنه يلزم عليه دخول ما لا نهاية له تحت الوجود، وذلك لا يُعقل.

قوله: (فلأنه... إلخ): إشارة إلى قياس استثنائي حُذفت صغراه، وتقريره أن يقال: المولىٰ متصف بالبقاء، لأنه لو لم يكن متصفًا به لكان جائز القِدم، وإذا كان جائز القدم يحتاج إلى مُرجِّح، وكل محتاج إلى مرجح حادث، لكن كونه جائز القِدم محال لما تقدَّم من وجوب الوجود وما أدَّىٰ إلى المحال، وهو كونه جائز القِدم محال، وإذا انتفىٰ كونه جائز القدم ثبت كونه واجب القدم، وإذا ثبت له القدم وجب له البقاء، وهو المطلوب، فالشارح ﷺ حذف الصغرىٰ استغناءً عنها بدليلها، وهو

صاوي

....

بصيلة

حادثًا لافتقر إلى محدث، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث أيضًا، لانعقاد المماثلة بينهما، ولو افتقر المحدث إلى محدث لزم إما الدور أو التسلسل، وتقدم بطلانهما.

بخيت

....

لو لم يكن متصفًا به لم يكن قديمًا، لأن من ثبت قدمه استحال عدمه، وإلا لكان جائز العدم، فيحتاج إلى مرجِح، وكل محتاج إلى مرجِح حادث.

وأما القيام بالنفس فلأنه لو قام بغيره لكان عرضًا، وقد تقدم بيان حدوث الأعراض، ....

سباعي

قوله: «لأن من ثبت قِدمه... إلخ». وقوله: **(وإلا كان... إلخ)**: دليل الاستثنائية القائلة: لكن كونه جائز القِدم... إلخ.

قوله: (وأما القيام... إلخ): تقرير الدليل أن يُقال: المولىٰ يجب له القيام بالنفس، لأنه لو لم يقم بنفسه لكان عرَضًا، وإذا كان عرضًا احتاج إما إلى المحل وإما إلى المخصص لما تقدَّم أن القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء، لكن كونه عَرَضًا باطلٌ، فبطَل ملزومُه وهو لو لم يقم... إلخ، فحينئذٍ ثبت نقيضُه، وهو وجوب القيام وهو المطلوب. فالشارح حذف الصغرىٰ استغناءً بدليلها، وهو قوله: فلأنه لو قام... إلخ. وقوله: **(وقد تقدم... إلخ)**: دليل الاستثنائية القائلة: لكن كونه عرضًا باطلٌ.

صاوي

قوله: (لو لم يكن متصفًا به): أي بالبقاء بمعنىٰ وجوب البقاء.

قوله: (لو لم يكن قديمًا): أي لوجود التلازم بينهما، إذ من جاز عليه العدم يستحيل عليه القدم. **قوله: (وإلا لكان جائز العدم)**: أي وإن لم يستحل العدم لكان... إلخ، ومن باب أولىٰ وجوب العدم، فذكر الجائز اقتصار علىٰ الشق المتوهم. **قوله: (فلأنه لو قام بغيره)**: أي بأن كان صفة حادثة.

بصيلة

(أي وإن لم يستحل... إلخ): تقرير دليل البقاء أن يُقال: المولىٰ متصف بالبقاء، لأنه لو لم يكن متصفًا به لكان جائز القدم، وإذا كان جائز القدم يحتاج إلى مرجح، وكل محتاج إلى مرجح حادث، لكن كونه جائز القدم محال لما تقدم من وجوب الوجود، وما أدىٰ إلى المحال وهو كونه جائز القدم محال. وإذا انتفىٰ كونه جائز القدم، ثبت كونه واجب القدم. وإذا ثبت له ذلك، وجب له البقاء وهو المطلوب، وهكذا. أي فيُقال في العفو: هو إرادة الصفح عن جميع الذلل أو هو نفس الصفح... إلخ. ويُقال في الكرم: إرادة الإعطاء والإحسان، أو هو نفس الإعطاء والإحسان.

بخيت

....

أو كان صفةً قديمةً قائمةً بموصوفها، فيلزم أن لا يتصف بصفات المعاني لما مر، وهو باطل.

وأما المخالفة للحوادث فلأنه لو ماثل شيئًا منها لكان حادثًا مثلها. وأما الوحدانية فلأنه لو كان له نظير في ذاته أو صفاته للزم العجز لما مر، وكل عاجز حادث.

سباعي

قوله: **(أو كان صفة)**: معطوف على قوله: «لكان عرضًا» وهو إشارة إلى قياس استثنائي. وتقريره: المولى ليس بصفة، لأنه لو كان صفةً لزم أن لا يتصف بصفات المعاني، واللازم وهو أن لا يتصف باطلٌ، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم، وهو كونه صفة، وإذا بطل الملزوم ثبت نقيضه، وهو كونه ليس بصفة، وإذا انتفى كونه صفة، ثبت أنه ذات، وهو المطلوب.

قوله: **(لما مرَّ)**: أي من أن الصفة لا تقبل صفة أخرى.

قوله: **(فلأنه لو ماثل شيئًا منها... إلخ)**: أي بأن كان جرمًا أو عرضًا، أو كان متصفًا بشيء من لوازمها.

وبقولنا: «أو كان متصفًا...إلخ» اندفع ما يُقال: إن اللازم من المماثلة إما قدمُها أو حُدُوثه، فكيف يجعل اللازم خصوص الحدوث؟ وحاصله أنه إشارة إلى قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية لوضوحها. وتقريره أن تقول: لو لم يكن مخالفًا للحوادث لكان مماثلًا لها، لكن كونه مماثلًا لها مُحال، إذ لو كان مماثلًا لها لكان حادثًا مثلها، لكن كونه حادثًا محال، وما أدى إلى المحال -وهو المماثلة- محال. وإذا انتفى كونه مماثلًا لها ثبت أنه مخالف لها، وهو المطلوب.

قوله: **(فلأنه لو كان له نظير في ذاته... إلخ)**: قضية ما تقدم أن يُقال: لو لم يكن واحدًا في ذاته

صاوي

قوله: **(وهو باطل)**: أي كونه صفة، سواء كانت حادثة أو قديمة. وهذا هو أحد شقي القيام بالنفس، وترك الآخر وهو عدم احتياجه للمخصص لوضوحه وعلمه من دليل القدم والبقاء.

قوله: **(لما مر)**: أي من برهان التمانع.

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

أو صفاته أو أفعاله، أي بأن كانت ذاته العليّة مركّبة من أجزاء، أو كان لها نظير، أو اتصفت ذاتٌ بمثلِ صفاتها، أو كان موجِد سواها، لزم العجز وأن لا يوجد شيء من الحوادث. ودليله أنه لو كان مركبًا لافتقر إلى من يركبه، لأن التركيب من لوازم الأجسام، وكُلّ جسمٍ حادث، والحدوث عليه تعالى محال لما تقرر من عموم قدرته، ففي الحقيقة هو داخل في برهان المخالفة للحوادث. واستدل شيخ مشايخنا العدوي على نفيه في حاشية الهدهدي بغير هذا، فليُراجع.

وتقرير الدليل أن يُقال: لو لم يكن واحدًا لكان متعددًا، و لو كان متعددًا لزم العجز، لكن لزومه العجز محال لما مرَّ، وإذا انتفى العجز ثبت نقيضه وهو المطلوب.

وحاصل ما أشار له الشارح أنه قياس استثنائي حُذف صغراه استغناءً عنها بذكر دليلها، وهو قوله: «للزم العجز» وحذف الاستثنائية لظهورها، وقوله: «وكل عاجز حادث» دليل الملازَمة.

وهذا البرهان يُسمى عندهم ببرهان التوارد، أي لتوارد قدرتين على أثر واحد. وتقريره أن يقال: لو تعدد الإله لزم عند اتفاقهما على إيجاد شيء معين توارد قدرتيهما على ذلك الشيء لعموم تعلقهما بكل ممكن، وتواردهما عليه يؤدي إلى عدم وجوده، لأنه إما أن يوجَد بهما معًا، فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محال، ويلزم أيضًا كون الأثر الواحد أثرين وهو باطل، إذ الأثر الواحد لا يكون أثرين، إذ الوحدة تنافي الكثرة، وإما أن لا يوجد بهما معًا، بأن وُجِد بإحداهما، فيلزم عجز الأخرى لانعقاد المماثلة، فلا يمكن إيجاده بواحدة منهما. وإذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى، فتعدده مستلزم لعدم إيجاد الأشياء عند الاتفاق وعند الاختلاف. والمشاهد وجود الأشياء فدلَّت مشاهدة وجودها على عدم التعدد وهو المطلوب.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

(وهو) أي الحدوث عليه تعالى (محال) لا يقبل الثبوت عقلًا. وهذا إشارة إلى الاستثنائية، فهو في قوة قولنا: لكن حدوثه محال، (فاستقم) تكملة ولا تخلو عن فائدة.

وإنما كان حدوثه تعالى محالًا (لأنه يفضي) أي يؤدي (إلى التسلسل) إن استمر العدد إلى ما لا نهاية له، وهو محال لما مر. (و) أي أو يفضي إلى (الدور) إن لم يستمر، بأن رجع إلى الأول، فيكون الأول متأخرًا والمتأخر أولًا، (و) الدور (هو المستحيل المنجلي) أي الظاهر لظهور دليله وقد مر.

سباعي

واعلم أن الذي يجب الاعتماد عليه ويتعين المصير إليه أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية، كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك عَرَض مخلوق لمولانا جل جلاله وعز سلطانه بلا واسطة. وقدرتنا أيضًا مثل ذلك عَرَض مخلوق له تعالى يُقارن تلك الأفعال ويتعلق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلًا، وإنما أجرى الله العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل سبحانه وتعالى بمحض اختياره وجود تلك القدرة فينا مقترنة بتلك الأفعال شرطًا في التكليف، وإياك أن تصغى لما وراء ذلك من الأقوال.

قوله: (ولا تخلو عن فائدة): فائدتها الأمر بالاستقامة، فإنه أمرٌ عظيم يُعتنى به. قال تعالى: ﴿ فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ ﴾ [هود: ١١٢]. قوله: (لما مر): أي في شرح صفة القيام بالنفس من استحالة دخول ما لا نهاية له تحت الوجود.

قوله: (أي أو): إشارة إلى أن الواو بمعنى أو. قوله: (بأن رجع إلى الأول... إلخ): تقدم بيانه قريبًا. وقوله: (وقد مر): أي مرَّ حقيقة كلٍّ من الدور والتسلسل.

صاوي

قوله: (وهذا إشارة إلى الاستثنائية): أي لأنه ذكر المقدم بقوله: «ولو لم يكن متصفًا بها»، والتالي: بقوله: «لزم حدوثه» وحذف النتيجة لوضوحها، وهي عدم اتصافه بها محال، لأن استثناء التالي ينتج نقيض القدم. قوله: (ولا تخلو عن فائدة): أي وهي أنه لما كان بصدد إقامة الدليل على

بصيلة

....

بخيت

....

وإذا كان كل من التسلسل والدور محالًا فما أفضىٰ إليهما وهو الحدوث يكون محالًا، وإذا كان الحدوث عليه تعالىٰ محالًا ثبت اتصافه تعالىٰ بالصفات السلبية علىٰ ما تقدم بيانه. وقد تقدم برهان كل صفة علىٰ حدتها تفصيلًا أيضًا عند ذكرها، و﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ [الأعراف: ٤٣].

ثم فرع علىٰ ما ذكره من صفات السلوب بعض أسماء وتنزيهات فقال: (فهو) سبحانه وتعالىٰ (الجليل) أي العظيم الشأن الذي يخضع لجلاله كل عظيم، ويُستحقر بالنسبة لعظمته كل فخيم. والأظهر

سباعي

قوله: (وإذا كان... إلخ): إشارة إلىٰ قياس اقتراني من الشكل الثاني، وتقريره ظاهر لمن له أدنىٰ إلمام بفن المنطق. قوله: (فهو الجليل): الفاء فاء الفصيحة، لأنها أفصحت عن جواب سؤال مقدَّر، تقديره من الذي اتصف بهذه الصفات المتقدمة؟ فأجاب بقوله: فهو... إلخ.

قوله: (والأظهر... إلخ): وعليه فيكون من الأسماء الجامعة؛ لأن الاسم الجامع هو الذي جمع بين الصفات السلبية والكمالية.

صاوي

ثبوت الصفات السلبية، وكان مقامًا تزل فيه الأقدام، وقد خالف في ذلك بعض فرق، نبه الطالب علىٰ الاستقامة علىٰ الطريق القويم.

قوله: (فما أفضى إليهما): أي بالوسائط كما هو معلوم من تقرير البرهان. قوله: (وقد تقدم برهان كل صفة): أي في الشارح. قوله: (﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا ﴾ [الأعراف: ٤٣]): اقتباس من الآية الكريمة المحكمة عن أهل الجنة، إشارة إلىٰ عظم نعمة المعرفة بالله تعالىٰ، إذ هي جنة الشهود المعجلة لأولياء الله تعالىٰ في الدنيا، فمن أجل ذلك حمد بحمد أهل الجنة.

قوله: (فهو الجليل): الفاء للفصيحة، واقعة في جواب سؤال مقدر، تقديره: إذا علمت ما ذُكر من تلك الصفات فهو تعالىٰ الجليل... إلخ.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (والأظهر أن الجلال... إلخ): والتفريع حينئذ باعتبار رجوعه للسلبية، أو باعتبارهما

أن الجلال يرجع للصفات السلبية والكمالية معًا لا لأحدهما فقط، كما قيل بكلٍّ.

(والجميل) أي المتصف بصفات الجمال والكمال من علم وحياة وقدرة وإرادة وغيرها. وإنما تتم بالتنزيه عن كل عيب ونقص مما لا يليق بالجناب الأعز الأحمىٰ. ويندرج في ذلك اللطف والحلم والكرم والعفو وغير ذلك مما لا يُحصىٰ إذ هي ترجع للإرادة أو مع القدرة ولجلاله ....

سباعي

قوله: (الأعزّ): من العِزّة، وهي عدم النظير.

و**(الأحمى)**: المحمِّي من كل نقص. اهـ. مؤلفه.

صاوي

قوله: (يرجع للصفات السلبية والكمالية معًا): أي فهو من الصفات الجامعة، فالجلال في حقه تعالىٰ هو التنزه عن النقائص والاتصاف بالكمالات. **قوله: (كما قيل بكل)**: أي بأنه يرجع للصفات السلبية فقط، والكمالية فقط.

قوله: (وإنما تتم): أي صفات الجمال والكمال، فتحصل أن الجمال والجلال من الصفات الجامعة للتنزيه عن النقائص والاتصاف بالكمالات، لكن مظهر الجلال الانتقام والغضب، ومظهر الجمال الرحمة والفضل والرضا.

قوله: (الأعز): أي عديم المثيل. **وقوله (الأحمى)**: أي المحمي المنزه عن كل ما لا يليق به. **قوله: (وغير ذلك)**: أي من باقي أسمائه الحسنىٰ وصفاته الحسنىٰ، لأن سائر أسمائه وصفاته الواردة نتائج تلك الصفات. **قوله: (إذ هي ترجع للإرادة)**: أي صفة الذات. **وقوله: (أو مع القدرة)**: أي تعلقها وهي صفة الفعل، فيُقال في اللطف: هو إرادة الإحسان أو هو نفس الإحسان، والحلم هو إرادة ترك الانتقام، أو هو ترك الانتقام وهكذا.

بصيلة

....

بخيت

بناءً علىٰ ما سيأتي له من أن صفات الكمال إنما تتم بالتنزيه عن كل عيب ونقص.

قوله: (وإنما تتم... إلخ): مراده بذلك بيان وجه التفريع مع كونه راجعًا لصفات الكمال علىٰ الصفات السلبية.

ترى العارفين به تعالى من هيبته خاشعين، ولجماله تراهم من حبه مولهين.

سباعي

قوله: (ترى العارفين به تعالى من هيبته خاشعين): أي خائفين ومتأدبين، ولذا قال بعض العارفين: من لم يحسن الأدب بعد الوصول والدخول في الحضرة العظمى لا يأمن الرجوع إلى القهقرى، ولا يمكنه التمتع بالطهارة الكبرى. وقال أيضًا: ولا يأمن السالك من الرجوع إلى القهقرى في الحضرة العظمى ولو حصلت له الطهارة الكبرى إلا بالخَلاص عن جمع مزبلة البدَل المجعول المستلزم لحدث حدوث عالم الكون والفساد المعبَّرعنه بالدنيا، ولأجل هذا السر أمرَ النبيُّ ﷺ بقوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩]. وقال بعضهم:

يـامـا ألـذّ الـذُلّ في أعتابه ... وأعـزّ جانب من حمى لما حمى

قوله: (متولهين): الوَلَه هو شدّة المحبة. قالت جارية من أهل هذا الشأن:

قـومٌ قلوبُهم بـالله قد عُلِقَت ... فـما لهـم هِمَـمٌ تسمو إلى أحد
فمطلب القومِ مولاهم وسيّدهم ... والكل مطلبهم للواحد الصمد

وقالت أيضًا:

طوبَى لمن سَهِرَت في الليل عيناه ... وبات ذا قلقٍ من حبِ مولاه
وناح يومًا على تفريطه وبكى ... خوفًا لما كسبت من قبل كفاه

صاوي

قوله: (من هيبته خاشعين): أي خاضعين متذللين من شهود هيبته تعالى.

قوله: (تراهم من حبه مولهين): أي هائمين، فتحصل أن العارفين بربهم إذا تجلى عليهم بالجلال خشعوا وخضعوا ﴿ وَضَاقَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ ﴾ [التوبة: ٢٥]، ولو كانوا في أعز النعيم، وإذا تجلى عليهم بالجمال تولهوا وتهيموا وازدادوا فرحًا وسرورًا، ولو كانوا في ضيق الحال رضي الله عنهم وعنا بهم.

بصيلة

....

بخيت

....

(والولي) أي مالك الخلائق ومتولي أمورهم. (والطاهر) أي المنزه عن كل ما لا يليق به. (القدوس) من القدس وهو الطهر، أي العظيم التنزيه عن كل نقص. (والرب) أي المالك ومربي الخلائق. (العلي) أي المرتفع القدر المبرأ عن كل عيب. (منزه) أي هو منزه ومطهر (عن الحلول) في الأمكنة أو حلول السريان كسريان الماء في العود الأخضر، (و) عن (الجهة) لشيء، فلا يُقال إنه فوق

سباعي

(الولي): يُقال فيه من الإطلاقات ما يُقال في السيد. وقوله: (القدوس): هو بمعنى ما قبله، لكنه أبلغ في الطهارة كما أشار له بقوله: «أي العظيم... إلخ». قوله: (ومُرَبي الخلائق): أي شيئًا فشيئًا إلى الحد الذي أراده.

قوله: (منزَه عن الحلول والجهة): عُلم هذا مما تقدم من وجوب الوجود والقِدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية. وإنما تعرَّض له هنا على طريقة القوم في ميلهم إلى الدلالة المطابقية وإعراضهم عن الدلالة التضمنية والالتزامية في باب الاعتقادات، محاماةً عن الجهل فيها ما أمكن، لأن المخطئ فيها آثم ولو اجتهد، بخلاف الفرعيات. ومثَّل بالجهة للرد على المجسِّمَة والمشبِّهة.

قوله: (فلا يُقال... إلخ): أي لأن الجهة إن أُريد بها منتهى الإشارة الحِسية والحركة المستقيمة

صاوي

قوله: (ومتولي أمورهم): أي متصرف فيها، فلا يكلهم لغيره، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩]. قوله: (أي العظيم التنزيه): من إضافة الصفة للموصوف، أي التنزيه العظيم. قوله: (ومربي الخلائق): أي منميهم شيئًا فشيئًا إلى الحد الذي أراده. قوله: (المبرأ عن كل عيب): تفسير لما قبله. قوله: (أي هو منزه): أشار بذلك إلى أن قوله «منزه» خبر لمبتدأ محذوف.

قوله: (أو حلول السريان): أي في الأشياء بحيث يسري في كل جزء منها.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (الولي... إلخ): ولا يكون كذلك الا المنزه من كل عيب ونقص.

قوله: (منزه عن الحلول... إلخ): تقدم الكلام على ذلك فارجع إليه.

الجرم ولا تحته، ولا يمينه ولا شماله، ولا خلفه ولا أمامه، (و) منزه عن **(الاتصال)** في الذات أو بالغير، وعن **(الانفصال)** فلا يُقال إنه متصل بالعالم ولا منفصل عنه، لأن هذه الأمور من صفات الحوادث، والله ليس بحادث.

وقد تقدم أن العالم وإن عظم في نفسه فهو في جانب باهر قدرته كأنه ليس بشيء، فكيف يكون العلي الكبير الغني القدير حالًّا أو متصلًا أو منفصلًا في شيء حقير فقير هو في نفسه عدم. قال العارف ابن عطاء الله في «الحكم»: «أيا عجبًا كيف يظهر الوجود في العدم؟! أم كيف يثبت الحادث

سباعي

-كما هو رأي الحكماء- فهي نهاية البعد الذي هو المكان، فلا تكون إلا لجسم أو جسمين. ومعنى الجسم في جهة على هذا أنه متمكن في مكان يقرب من تلك الجهة. وإن أُريد بها المكان الذي يقرب من منتهى الإشارة الحسية تسمية له باسمها لمجاورته إياها، كما يُقال فوق الأرض وتحتها، فهو نفس المكان عند المتكلمين باعتبار إضافة ما إليه فكذلك، والكل محال عليه تعالى، لوجوب مخالفته تعالى للحوادث، وللزوم الانحصار أو الانقسام. وتمم الشارح الفائدة بذكر التأويل للنصوص الموهمة.

قوله: **(قال... إلخ)**: دليل على ما قبله. وقوله: **(أيا عجبًا كيف)**: هذا مبالغة في شدة التعجب، أي كيف يظهر الوجود الحق الذي لا يقبل العدم بوجه ما في العدم المحض؟! أم كيف يثبت الحادث المفتقر المحتاج المضطر مع من وجب له وصف القدم؟!

صاوي

قوله: **(الاتصال في الذات)**: أي بأن يكون مركبًا تتصل أجزاؤه ببعضها. وقوله: **(أو بالغير)**: أي فليس متصلًا بالعالم بحيث يكون حالًّا أو ساريًا فيه.

قوله: **(كيف يظهر الوجود)**: أي صاحب الوجود الواجب، وهو وجود الله تعالى. وقوله: **(في العدم)**: أي في صاحبه وهو ما سواه تعالى. قوله: **(أم كيف يثبت الحادث)**: أي على سبيل الاتصال والانفصال، وهو ما سواه تعالى.

بصيلة

....

بخيت

....

مع من له وصف القدم»؟! انتهىٰ.

سبحانه قد دلت علىٰ وجوب وجوده آياته وشهدت بوحدانيته مصنوعاته، واشتبه الأمر علىٰ أقوام وقوفًا مع الأمور العادية وتمسكًا.........................

سباعي

قوله: (آياته): جمع آية، والمراد العلامات الدالة علىٰ وجود مُوجِد هذا من العدم إلىٰ الوجود، لا خصوص الآيات القرآنية، منها هيجان البحر في زمن وهبوطه في آخر، ومنها تسيير الرياح كيف شاء، ومنها رفع السماء وإمساكها بلا عَمَد، ومنها إمساك الأرض وما اتصل بها من الصخرة والثور والحوت والماء علىٰ الهواء، وغير ذلك مما لا ينحصر، جلَّ الصانع الحكيم.

قوله: (وشهدت بوحدانيته مصنوعاته): أي إن صانع هذا العالم علىٰ هذا الهيكل البديع لا يكون إلا واحدًا. وعطف المصنوعات علىٰ الآيات مرادف.

واعلم أنك إذا تنبهت أدنىٰ تنبيه عرفت صانعك، فإن كل شيءٍ نظرت فيه تجده عبرة لمن كان له قلب أو ألقىٰ السمع وهو شهيد، ولذا قال بعض العارفين:

رأيــتُ خيالَ الظلِ أكـبرَ عِبرة ... لمن كان في علم الحقيقة راق
شخوصٌ وأشباحٌ تمرُ وتنقضي ... فتفنىٰ جميعًا والمـحـرِّك باق

صاوي

وقوله: (مع من له وصف القدم): أي وهو الله تعالىٰ. قوله: (سبحانه قد دلت على وجوب وجوده... إلخ): هذا نتيجة ما قبله، أي وحيث علمت مما تقدم اتصافه تعالىٰ بتلك الصفات فهو سبحانه قد دلت ...إلخ. وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت ، أي وتنزيهه عن النقائص. وإنما قلنا ذلك ليصح ترتب قوله «واشتبه الأمر... إلخ» عليه، لأنه لا يترتب إلا علىٰ التنزه عن النقائص، فتدبر.

قوله: (واشتبه الأمر على أقوام): أي وهم المعتزلة. وقوله: (وقوفًا): علة لما قبله أي اختلط الأمر عليهم من أجل وقوفهم... إلخ. وقوله: (وتمسكًا): عطف علىٰ «وقوفًا».

بصيلة

....

بخيت

....

بظواهر نصوص شرعية، فقال قوم بالجهة،........................

سباعي

....

صاوي

قوله: (**بظواهر نصوص شرعية**): أي والأخذ بالظواهر أصل من أصول الكفر.

بصيلة

(**أصل من أصول الكفر**): هي ثمانية على ما قيل. ولنذكرها لك لتضبطها وتكون على حذر من ارتكاب أصل منها: **أحدها** ما ذكره المحشي. **ثانيها**: القول بأن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه، والنار تؤثر بقوة خلقها الله فيها. **ثالثها**: الإيجاب الذاتي، أي إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل العلة أو الطبيعة من غير اختياره تعالى. **رابعها**: التحسين والتقبيح العقليان، أي توقف أحكامه عقلًا على الأغراض، أي بجلب المصالح وبدرأ المفاسد. **خامسها**: التقليد. **سادسها**: التعصب من غير طلب للحق. **سابعها**: الجهل المركب بأن يجهل الحق ويجعل جهله به. **ثامنها**: الجهل بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. وعدُّوا منها: الجهل باللسان العربي، أي علم اللغة والإعراب والبيان.

وممن أخذ بالظواهر من قالوا بالجسمية، فإن منهم من قال: إنه جسم حقيقة. ثم افترفوا، فقال بعضهم: إنه مركب من لحم ودم. وقال بعضهم: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم من يقول: هو على صورة إنسان، فمن قائل: إنه شاب أمرد، ومن قائل: إنه شيخ. ومنهم من قال: هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش. ويجوز عليه الحركة والانتقال. وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع. ومنهم من قال: هو محاذٍ للعرش، غير مماس له، ويبعد عنه بمسافة متناهية. وقيل: غير متناهية. ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورًا بين حاصرين! ومنهم من تستر بالبلكفة وقال: إنه جسم لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز. ونسبته

بخيت

قوله: (**فقال قوم بالجهة**): منهم ابن تيمية، فإن له ميلًا عظيمًا إلى إثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها، حتى قال بعض المحققين: رأيتُ في بعض تصانيفه أنه قال: لا فرق عند بديهة العقل بين أن يُقال: هو معدوم، أو يُقال: طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده. اهـ.

ومحصل كلامهم أن الشرع ورد بتخصيص جهة فوق، ولذا يتوجه إليها في الدعاء، كما

وقال آخرون بالجسمية، ويلزم منها الحلول والاتصال أو الانفصال تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

إلى حيزه كنسبة الأجسام إلى أحيازها، وهكذا! قال الشيخ ابن العربي في «الفتوحات»: العجب من هذه الطائفة -يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية- أنهم تركوا النص الصريح وهو قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وعملوا بالنصوص المحتملة. اهـ.

بخيت

خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى، ولا يخفى بطلانُه على ذي فطنة واحتمالُ ما ورد للمجاز.

قوله: (وقال آخرون بالجسمية): منهم من قال: إنه جسم حقيقة. ثم افترقوا، فقال بعضهم: إنه مركب من لحم ودم. وقال بعضهم: إنه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، طوله سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم من يقول: على صورة إنسان، فمن قائل: إنه شاب أمرد أجرد، جعد قطط. ومن قائل: إنه شيخ أشمط الرأس.

ومنهم من قال: هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال، ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع. ومنهم من قال: هو محاذ للعرش غير مماس له، وبعيد عنه بمسافة متناهية. وقيل: غير متناهية. ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورًا بين حاصرين!

ومنهم من تستر بالبلكفة وقال: إنه جسم لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيزه ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها. وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى إلا اسم الجسم، وهؤلاء لا يكفرون بخلاف القائلين بأنه جسم حقيقة.

قال الشيخ ابن عربي في «الفتوحات»: العجب من هذه الطائفة -يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية- أنهم تركوا النص الصريح، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وعملوا بالنصوص المحتملة. اهـ.

وأجاب أئمتنا سلفُهم بأن الله تعالىٰ منزه عن صفات الحوادث مع تفويض معاني هذه النصوص إليه تعالىٰ إيثارًا للطريق الأسلم، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وخلفُهم بتعيين محامل صحيحة إبطالًا لمذهب الضالين وإرشادًا للقاصرين، فحملوا اليد علىٰ القدرة، والوجه علىٰ الذات، والاستواء علىٰ الاستيلاء،...

سباعي

....

صاوي

قوله: (سلفهم): بدل من أئمتنا. وقوله فيما يأتي «وخلفهم» عطف علىٰ سلفهم. والمراد بالسلف ما قبل الخمسمئة، ومنهم الأئمة الأربعة.

قوله: (**والاستواء على الاستيلاء**): أي لأنه أحد معنيين ومنه قول الشاعر:

قد استوىٰ بشر علىٰ العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وفي آخر حكم ابن عطاء الله السكندري: يا من استوىٰ برحمانيته علىٰ عرشه، فصار العرش غيبًا في رحمانيته، كما صارت العوالم غيبًا في عرشه، فهو يشير إلىٰ أن معنىٰ الآية أن العرش وإن كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله ومغيب فيها، كما غُيِّبت العوالم فيه، ويؤيده

بصيلة

(**وفي آخر حكم ابن عطاء الله السكندري... إلخ**) وأيضًا في «اليواقيت» أنشد الشيخ محيي الدين في الباب الثالث عشر من «الفتوحات» وأطال في ذلك:

العرش والله بالرحمن محمول ... وحاملوه وهذا القول معقول

وأي حول لمخلوق ومقدرة ... لولاه جاء به عقل وتنزيل

ثم نقل الشعراني عن أبي طاهر القزويني: أن فاعل ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ضمير الخلق، أي كمل وتم بالعرش نظير: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] أي توجه خلقه و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [البقرة: ١٦٣] خبر لمحذوف، أي هو الرحمن، فليتأمل.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. وسأل الزمخشري أبا حامد الغزالي عن هذه الآية، فأجابه بقوله: إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية، فكيف يليق بعبوديتك أن تصف الربوبية بأين أو كيف، وهو مقدس عن الأين والكيف. ثم جعل يقول:

قل لمن يفهم عني ما أقول	قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه	ضربت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا	تدري من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدري صفات ركبت	فيك حارت في خفاياها العقول
أين منك الروح في جوهرها	هل تراها فترىٰ كيف تجول
وكذا الأنفاس هل تحصرها	لا ولا تدري متىٰ عنك تزول
أين منك العقل والفهم إذا	غلب النوم فقل لي يا جهول
أنت أكل الخبز لا تعرفه	كيف يجري منك أم كيف تبول
فإذا كانت طواياك التي	بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدري من علىٰ العرش استوىٰ	لا تقل كيف استوىٰ كيف النزول
كيف يحكي الرب أم كيف يُرىٰ	فلعمري ليس ذا إلا فضول
فهو لا أين ولا كيف له	وهو رب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لا فوق له	وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتًا وصفاتٍ وسما	وتعالىٰ قدره عما تقولُ

بصيلة

....

بخيت

....

وهكذا نظرًا إلى الطريق الأحكم، وذهابًا إلى أن الوقف في الآية على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]. ومن ثم قيل: إن طريق السلف أسلم وطريق الخلف أعلم.

والحاصل أنه لا بد من تأويل، أي حمل اللفظ على غير ظاهره، إلا أن الخلف عينوا المحامل

سباعي

قوله: (وذهابًا) يشير إلى أن الوقف في الآية على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، هذا على مذهب الخلف. وأما على مذهب السلف فالوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

قوله: (ومن ثَمَّ): أي ومن أجل ذلك، أي ما تقدم من الطريقتين. قوله: (السلف): ويعبر عنهم بالمفوِّضة، وعن الخلف بالمؤولة. واعلم أنه وقع الاتفاق من أهلِ الحق وغيرهم على تنزيهه تعالى عن كل ما يوهِم ظاهره خلاف ما وجب له تعالى كان من الكتاب أو من السنة، خلافًا للمجسِّمة والمشبِّهة، متمسكين في إثبات الجسمِيَّة له تعالى بتلك الظواهر الواجبة التأويل لقبولها إياه. وانظر بسط ذلك في شرحي اللقاني على جوهرته.

صاوي

قوله: (وهكذا): أي فتؤول الفوقية في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠] بالتعالي في العظمة دون المكان، والنزول في حديث: «ينزل ربنا» بنزول رحمته أو ملك ينادي» وكذا يقال في كل موهم معنى غير لائق ورد في كتاب أو سنة.

قوله: (إلا أن الخلف عينوا... إلخ): فارتكاب أحدهما كاف في العقيدة، والشخص مخير في

بصيلة

(وكذا يقال في كل موهم معنى غير لائق... إلخ): ككشف الساق، فإنه عبارة عن شدة الأمر يوم القيامة للحساب والجزاء، يُقال: كشفت الحرب عن ساق، إذا اشتد الأمر فيها. ومن ذلك حديث: «أتاني الليلة ربي، فوضع يده بين كتفي، فوجدت برد أنامله بين ثديي» أو كما قال، فيؤول بأن المعنى: أتاني إحسان من ربي، ووضع اليد بتعلق القدرة بإنزال المعارف بالقلب، ووجود برد الأنامل بعموم إشراق تلك المعارف في الصدر بأرجائه. كما يؤول: «قلوب الخلائق بين أصبعين من أصابع الرحمن» بصفتين من صفات القدرة والإرادة. والضحك بما يترتب عليه من الإنعام، والنسيان بالإهمال إلى غير ذلك. اهـ. أمير.

بخيت

....

فتأويلهم تفصيلي، وتأويل السلف إجمالي، فقول العلامة اللقاني: «وكل نص أوهم التشبيها أوله» أي تفصيلًا. وقوله: «أو فوض» بأن تؤوله إجمالًا، على معنى أنك لا تعين له محملًا، بدليل قوله بعده: «ورم تنزيها» و«أو» في كلامه رحمه الله للتخيير.

(و) منزه أيضًا عن (السفه) وهو وضع الشيء في غير محله، إذ هو المدبر الحكيم الخبير العليم. ولذا قال بعض أهل العرفان لما شاهد من عجيب الإتقان: «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

سباعي

قوله: (ليس في الإمكان): أي الجائز (أبدع مما كان): أي مما ظهر من الصنع المحكم المتقن الذي أوجد الله تعالى العالم وأبرزه عليه، بمعنى أن الله لا يخلق العالم ويوجده على نظام أبدع من هذا النظام، أو أن المراد ليس في الإمكان أبدع مما كان، أي باعتبار تعلق العلم به، لأنه لمّا تعلق علم الله به بإيجاد هذا العالم صار وجوده واجبًا واستحال وجود غيره، فالاستحالة عارضة. ويُؤخذ من «قوت القلوب» أن المراد باعتبار حال العبد، إذ ليس في قدرته لو أمده الله بجميع القوى والعقول أن

صاوي

اتباع أيهما شاء، لأنهما متفقان على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله، لكنهم اختلفوا في تعيين معنى صحيح وعدم تعيينه.

قوله: (بعض أهل العرفان): هو حجة الإسلام الغزالي. واستُشكل قوله قديمًا بأنه يوهم العجز، وهو عليه محال تعالى الله عنه. وأُجيب عنه بأجوبه: منها أن المراد بالإمكان إمكان الخلائق، فالمعنى ليس في إمكان الخلائق تغيير ما أراده الله وأبدعه، فالمنفي تعلق قدرة الخلق؛ ومنها أن المراد إمكان الله باعتبار تعلق علمه أزلًا بإيجاد هذا العالم على هذا النظام، وتعلق القدرة التنجيزي لا يكون إلا على طبق ما سبق به العلم، وإلا لانقلب العلم جهلًا، فليس من الممكن إيجاد عالم غير هذا

بصيلة

(وأُجيب بأجوبة منها... إلخ): ولك أن تقول: ليس في الإمكان أبدع بحسب ما يسع العقول تفصيلًا وإن حكمت إجمالًا بجواز أبدع، أو أنه خرج مخرج المبالغة ولم يرد حقيقته، على أنه يمكن صدورها وقت غيبوبته. والله سبحانه وتعالى أعلم. وقال العلامة الأمير: هي مدسوسة عليه.

بخيت

....

ولما فرغ من الكلام على الصفات السلبية، شرع في بيان صفات المعاني، وقدَّمها لأنها من باب التخلية، والمعاني من باب التحلية، وشأن التخلية أن تُقدم على التحلية، ....

سباعي

يدير العالم تدبيرًا أبدع من هذا التدبير، وكذا قال الخواص. وحينئذ فلا يُقال: يلزمه نفي الاختيار، إذ المختار له أن يأتي بنظام أبدع من هذا، وإنما يتأتى ما قاله على القول بأن التأثير بالتعليل وهو لا يتخلف عن علته، فلا يوجد غيره، والله أعلم.

قوله: (ولما فرغ من الكلام على الصفات السلبية): سُميّت سلبية لأنها نفت عنه تعالى كل ما لا يليق به. **قوله: (وقدمها لأنها من باب التخلية... إلخ)**: أي كما هو الشأن عُرفًا أن الإنسان يدخل الحمّام أولًا لإزالة أوساخه، ثم يتحلى بعدُ بالملابس والزينة، أو قدَّمها للاتفاق عليها بخلاف صفات المعاني، فإن المعتزلة نفوها، أو قدمها لما قيل فيها إنها نفسية، والصفات النفسية لا تُعقل

صاوي

الموجود. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ [المعارج: ٤٠ - ٤١] فباعتبار الجواز العقلي بقطع النظر عن تعلق العلم؛ ومنها أن المراد ليس في الإمكان جعل الحادث قديمًا، لعدم تعلق القدرة بذلك، لأن الشيء إما قديم أو حادث، فالحادث يستحيل خروجه عن وصف الحدوث إلى القدم، ولو زيد في إتقانه مهما زيد لا يخرج عن وصف الحدوث والافتقار. وذكر شيخنا الأمير نقلًا عن ابن العربي والشعراني ما يفيد ذلك.

قوله: (ولما فرغ من الكلام على الصفات السلبية): أي بعد ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود.

قوله: (وقدمها لأنها من باب التخلية... إلخ): أي واقتداء بالكتاب العزيز حيث قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] حيث قدم النفي الذي هو من القسم الأول على الإثبات الذي هو من القسم الثاني.

بصيلة

(أو اقتداء بالكتاب العزيز... إلخ): وقيل: قدَّمها للاتفاق عليها، بخلاف صفات المعاني، فإن المعتزلة نفوها، أو قدَّمها لما قيل فيها إنها نفسية، والصفات النفسية لا تُعقل الذات بدونها.

بخيت

....

فقال: (ثم المعاني)..

سباعي

الذات بدونها، أو قدمها اقتداءً بالقرآن المجيد في تقديم السلب على الإثبات في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

قوله: (ثم المعاني): اعلم أنه لا خِلاف بين الناس في اتصافه تعالى بالسلوب والإضافات والأفعال، ككونه تعالى واحدًا وليس في جهة، وعليًّا وعظيمًا، وقبل كل شيء وبعده، وأولًا وآخرًا، وقابضًا وباسطًا. وأما صفات المعاني فاختلف الناس فيها، فأثبتها أهل الحق وذهبوا إلى أن له تعالى صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم وله علم، وقادر وله قدرة، وحيٌّ وله حياة... إلى آخره، مع اختلاف في بعضها وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات. وكذا في الصفات بعضها مع بعض، لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى منع بعضهم أن يقال صفاته تعالى قديمةٌ وإن كانت أزلية، بل يقال هو قديم بصفاته. وآثروا أن يُقال صفاته هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته، ولا يُقال: هي فيه، أو معه، أو مجاورة له، أو حالة فيه لإيهام التغاير. وأطبقوا على أنها لا توصَف بكونها أعراضًا وملَكَات. وذهب أكثر أهل الضلال كالفلاسفة والمبتدعة إلى نفيها. وقول بعض المعتزلة: «الواجب حيٌّ عالم قادر بذاته»، وبعضهم: «هو على أخص صفاته»، وبعضهم: «هو عالم حيٌّ قادر لا لذاته ولا لعلل» راجع في الحقيقة إلى نفيها.

قال السعد: وليس النزاع في العلم والقدرة اللذين هما من جملة الكيفيات والملَكات لما صرح به أئمتنا رحمهم الله من أنه تعالى حيٌّ وله حياة أزلية ليست بعرَض ولا مستحيلة البقاء، وأنه عالم وله علم أزلي شامل لجميع الأشياء، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولاضروري ولا مكتسب،

صاوي

قوله: (ثم المعاني): ثم للترتيب الذكري الإخباري، لا للترتيب في الزمان، إذ لا تأخير في الوجود.

بصيلة

....

بخيت

....

أي ثم بعد أن عرفت ما تقدم من النفسية والسلبية، فيجب عليك معرفة الصفات المسماة بالمعاني،

سباعي

وكذا سائر الصفات الثبوتية. وإنما النزاع أنه كما للعالم منا علم هو عرَض قائم به زائد عليه حادث، فهل للواجب الصانع العالم علم هو صفة أزليَّة قائمة بذاته تعالى زائدة عليه وكذا جميع الصفات؟ فأنكره الفلاسفة والمعتزلة زعمًا من المعتزلة أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تُسمَّى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادرًا، إلى غير ذلك. وقلنا نحن: نعم، للنصوص الدالة على ثبوت العلم والقدرة وغيرهم من الصفات دلالة لا تقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] أي مُلتبسًا بعلمه، بمعنى أنه تعلَّق علمه بنزوله، فنزل مقارنًا لتعلق العلم به، لئلا يلزم كون العلم منزلًا، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] إلى غير ذلك، ولأن الله تعالى عالمٌ، وكل عالم فله علمٌ، إذ لا يُعقل من العالم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره، لأن الله تعالى له معلوم، وكل من له معلوم فله علم، إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم.

قوله: (المسماة بالمعاني): الإضافة بيانية، أي صفات هي المعاني، نحو بلغَ فُلانٌ درجة العلم ومرتبة الإمامة، أي درجة هي العلم، ومرتبة هي الإمامة.

صاوي

قوله: (المسماة بالمعاني): أي في اصطلاح المتكلمين. وتُسمى أيضًا بالصفات الذاتية، لأنها لا تنفك عن الذات، والوجودية لأنها متحققة باعتبار نفسها، وهي في اللغة: ما قابل الذات، فيشمل النفسية والسلبية والمعنوية. وفي الاصطلاح: كل صفة قائمة بموصوف، زائدة على الذات، موجبة

بصيلة

(في اصطلاح المتكلمين) اعلم أن لا خلاف بين الناس في اتصافه تعالى بالسلوب والإضافات والأفعال، ككونه تعالى واحدًا، وليس في جهة، وعليًّا وعظيمًا، وقبل كل شئ وبعده، وأولًا وآخرًا، وقابضًا وباسطًا. وأما صفات المعاني فاختلف الناس فيها، فأثبتها أهل الحق وذهبوا إلى أن له تعالى صفات أزلية زائدة على الذات، فهو عالم وله علم، قادر وله قدرة، حي وله حياة... إلخ، مع اختلاف

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

له حكمًا، فخرج بقولنا: «قائمة بموصوف» السلبية، وبقولنا: «زائدة على الذات» النفسية، لأنها عين الذات، وبقولنا: «موجبة له حكمًا» المعنوية، لأنها نفسها حكم. وعلى القول بأنها أمور اعتبارية، فقد خرجت بقولنا: «قائمة بموصوف» وهذا التعريف للمعاني من حيثُ هي كانت لقديم أو حادث. وحينئذ فالفرق بين صفات القديم والحادث: أن صفات القديم قديمة، ولا تُسمَّى أعراضًا. وصفات الحادث حادثة وتُسمَّى أعراضًا.

بصيلة

في بعضها وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات. وكذا في الصفات بعضها مع بعض، لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى منع بعضهم أن يُقال صفاته تعالى قديمة وإن كانت أزلية، بل يُقال: هو قديم بصفاته، وآثروا أن يُقال: صفاته هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته، ولا يُقال: هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالة فيه لإيهام التغاير. وأطبقوا على أنها لا تُوصف بكونها أعراضًا وملكات. وذهب أهل الضلال كالفلاسفة والمبتدعة إلى نفيها. وقول بعض المعتزلة: «الواجب حي عالم قادر بذاته» وبعضهم: «هو عالم حي قادر لا لذاته ولا لعلل» راجعٌ في الحقيقة إلى نفيها. قال السعد: وليس النزاع في العلم والقدرة اللذين هما من جملة الكيفيات والملكات، لما صرح به أئمتنا رحمهم الله من أنه تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وأنه عالم وله علم أزلي شامل لجميع الأشياء ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات الثبوتية. وإنما النزاع في أنه كما للعالم منا علم هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل للواجب الصانع للعالَم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى زائدة عليه؟ وكذا جميع الصفات؟ فأنكر ذلك الفلاسفة والمعتزلة، زعمًا من المعتزلة أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تُسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا، وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك. وقلنا نحن: نعم، للنصوص الدالة على

بخيت

....

لأن كل واحدة منها معنى قائم بذاته تعالى. ومرادهم بصفات المعاني الصفاتُ الوجوديةُ أي التي لها وجود في نفسها قديمةً كانت أو حادثةً، كعلمه وقدرته تعالى وكعلمنا وقدرتنا والبياض والسواد.

سباعي

قوله: (ومرادهم بصفات المعاني... إلخ): الإضافة في «مرادهم» للعهد الذهني بقرينة المقام، أي مراد المتكلمين. والإضافة تأتي للمعاني التي تأتي لها «أل». قاله المتبولي.

قوله: (الوجودية): أي التي تصح الإشارة إليها ويصح رؤيتها لو أُزِيلَ المانع، بخلاف المعنوية، فإنها لا تصح رؤيتها لعدم وصولها إلى درجة الوجود المصحح للرؤية.

قوله: (التي لها وجود في نفسها): فيه اتحاد الظرف والمظروف. **والجواب**: أن معنى وجودها في نفسها أن وجودها بالاستقلال، وليس تعقلها تابعًا لتعقُّل شيء، بخلاف المعنوية، فتعقلها تابع لتعقل المعاني عند من يثبتها، أو تابع لتعقل الذات عند من نفى المعاني كالمعتزلة، فمعنى في نفسها بنفسها، فـ«في» بمعنى الباء، أي أنها تُتعقل وتتميز على حالها استقلالًا لا بطريق التبعية لشيء.

صاوي

....

بصيلة

ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات دلالة لا تقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]. وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] أي ملتبسًا بعلمه، بمعنى أنه تعلق علمه بنزوله، فنزل مقارنًا لتعلق العلم به، لئلا يلزم كون العلم منزلًا، وكقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥] وقوله ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] إلى غير ذلك.

قول الشارح: (لها وجود في نفسها): أي فليست عين الذات العلية ولا غيرها حتى تكون منفصلة عنها. وقال بعضهم: فيه اتحاد الظرف والمظروف. وأجاب بأن معنى وجودها في نفسها أن وجودها بالاستقلال، وليس تعقلها تابعًا لتعقل شيء، بخلاف المعنوية فتعقلها تابع لتعقل المعاني عند من يثبتها، أو تابع لتعقل الذات عند من نفى المعاني كالمعتزلة، فمعنى وجودها في نفسها: بنفسها، فـ«في» بمعنى الباء.

بخيت

....

والحاصل أن الصفات إن كانت وجودية سُميت صفات معان. وإن لم تكن وجودية: فإن كان مدلولها عدم أمر لا يليق سُميت سلبية؛ وإن لم يكن مدلولها عدمًا: فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، سُميت صفة نفسية وحالًا نفسية كالوجود، ....

سباعي

قوله: (سُميَّت): أي اصطلاحًا.

صاوي

قوله: (**صفات معان**): الإضافة للبيان.

قوله: (**سلبية**): ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنفية عنه، وإلا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث مثلًا، بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرًا لا يليق به جل وعز.

قوله: (**فإن كانت واجبة للذات**): أي ثابتة لها على طريق الوجوب، بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات. ولما كان هذا يوهم القصر على النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة، أتى بقوله: «ما دامت الذات» دفعًا لذلك الإيهام.

والمراد بالذات مطلق الشيء، سواء كان قائمًا بنفسه كالجوهر أو قائمًا بغيره كالعرض. ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره، ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه ما دام موجودًا وهي قيامه بالغير.

قوله: (**مادامت الذات**): ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله: «واجبة للذات»، و«دام» تامة لا خبر لها، أي مدة دوام الذات. وفيه إشارة إلى أن الأمر النفسي لا يتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسي لها.

قوله: (**غير معللة بعلة**): ليس خبرًا لـ«دام»، لما علمت أنها تامة لا خبر لها، بل هو حال

بصيلة

....

بخيت

....

وكالتحيز للجرم وقبوله للأعراض؛ ....

سباعي

قوله: (وكالتحيز للجِرْم): تبع فيه الشيخ السّنوسي، وفيه نظر، إذ مراد القوم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئًا موجودًا، ويقابلها المعنوية، وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات، ككون الجوهر حادثًا ومتحيزًا وقابلًا للأعراض، وإذا كان كونه متحيزًا صفة معنوية، يكون التحيز صفة معنى، لأن المعنوية إنما تجرها المعاني لأنه محالها.

ولبعضهم ما حاصله أن معنى التحيُّز كون ما في الحَيِّز يمانع غيره أن يحل حيث حل هو، والحيز هو المكان، وهو الفراغ الذي لو قدر عليه جرم لشغله.

والتفرقة بين المعاني والمعنوية اصطلاح المتأخرين. وأما المتقدمون فيطلقون صفات المعاني عليهما معًا، لأن ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعاني بالذات، فمعنى كونه عالمًا قيام العلم بالذات. اهـ.

صاوي

من الضمير في «واجبة»، ولا يصح أن تكون ناقصة و«غير معللة» خبرها، لأن الذات لا تعلل، أي لا تلزم غيرها، فالمراد بالتعليل التلازم، وليس المراد به التأثير في المعلول، إذ لا يقول به أهل السنة.

قوله: (وكالتحيز للجرم): المراد بالجرم ما قام بذاته، سواء كان جسمًا أو جوهرًا فردًا. والمراد بتحيزه أخذه قدرًا من الفراغ. وفي تمثيل الشارح بالتحيز إشارة لما قلنا من أن هذا في الصفة النفسية مطلقًا قديمة وحادثة.

بصيلة

....

بخيت

....

وإن كانت معللة بعلة بأن كانت واجبة للذات ما دامت علتها سُميت معنوية، كالعالمية والقادرية، أي كون الذات المتصفة بالعلم عالمة، وكون المتصفة بالقدرة قادرة، نسبةً إلى المعاني.

وهي (**سبعة للرائي**) أي الناظر المتأمل، ثم فسرها بقوله (**أي علمه**).........

سباعي

قوله: (**علتها**): أي علة تلك الصفات، إذ الذات لا تُعلَّل. وقوله: (**نسبة للمعاني**): يشير به إلى أن الإضافة على معنى اللام.

وقوله: (**أي الناظر المتأمل**): تفسير للرائي، والمراد الناظر في الكتاب والسنَّة. وعطف «المتأمل» على «الناظر» من عطف الخاص على العام، إذ الناظر أعم من أن يكون متأملًا أم لا.

قوله: (**أي علمه**): تقدم لك أن العلم ثابتٌ بالكتابِ وتقدمت أدلته، وثابتٌ بالسنةِ أيضًا، ودليله حديث: «مفاتيحُ الغيبِ خَمْسٌ لا يعلمُهَا إلّا الله» إشارة إلى آية ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ ﴾ [لقمان: ٣٤] الآية، وبالإجماع أجمعَ المسلمون على أنه يعلم دَبيبَ النملة على الصخرةِ الصمَّاء في الليلةِ الظلماء.

صاوي

قوله: (**أي كون الذات المتصفة بالعلم عالمة**) أي فتكون الذات عالمة معللة بالعلم، أي ملازمة له، فالمراد بالعلة الملزوم، والمراد بالمعلول اللازم. قوله: (**نسبة إلى المعاني**): مرتبط بقوله: سميت معنوية.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**أي علمه... إلخ**): لأن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها، فإن دلالة الفعل المتقن على علم الفاعل بديهية، فإن كل من رأى خطأً أو نقشًا حسنًا ينتقل منه إلى علم كاتبه ونقَّاشه على قدر حسنهما وإتقانهما. ومن يفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية من خلق الأفلاك والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنبات والحيوان على اتساق وانتظام واتقان وإحكام، بحيث تحار فيها العقول والأفهام، ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام، على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح، وعلم الآثار العلوية والسفلية والحيوان والنبات، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلًا، ولم يجد للكثير سبيلًا، فكيف إذا رقى إلى عالم الروحانيات الأرضية والسماوية، وإلى ما يقول به الحكماء من المجردات، كما قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ

وما عطف عليه (المحيط بالأشياء) كلها واجبها وجائزها ومستحيلها.........

سباعي

وقوله: (المحيط): يشير به إلى أن تعلُّق العلمِ تعلقٌ واحد، وهو تعلق إحاطة وانكشاف، فيعلم سبحانه الجزيئات والكليات، أحاطَ بكلِ شيءٍ علمًا إجمالًا وتفصيلًا، لأنه خلقها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وأما من اقتصر على أن اللهَ يعلم التفصيل فليس مراده أنه لا يعلم الجُملة، بل إنما مراده نفي توهُّم أنه لا يعلم التفصيل، لأنه هو الذي خالف فيه الفلاسفة، فإنهم زعموا أنه يعلم الجزيئات على الوجه الكُلِيّ لا الجزئيّ، فالقصدُ التصريح بردِّ كذبهم وزورهم وضلالهم، إذ لا ريب أنه لا يخفى عليه

صاوي

قوله: (وما عطف عليه): دفع به ما يُقال إن العلم وحده ليس تفسيرًا للمعاني كلها.

قوله: (واجبها وجائزها ومستحيلها): جواب عن سؤال مقدر، تقديره: الشيء هو الموجود، فيقتضي قصر تعلق العلم على الموجودات، مع أنه يتعلق بالمعدومات أيضًا؛ فأجاب بأنه ليس المراد بالشيء المصطلح عليه، بل المراد به الأمر الصادق بالموجود والمعدوم.

بصيلة

....

بخيت

﴿وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ﴾ [البقرة: ١٦٤] إلى آخر الآية، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل الشامل. وقوله: **(بالأشياء كلها... إلخ)**: أي الماهيات كلها، كلية كانت أو جزئية، ذاته تعالى أو غيرها، موجودة أو معدومة، حقيقية أو اعتبارية. فبطل قول من زعم أنه لا يعلم شيئًا، أو لا يعلم البعض إما ذاته كما قال به بعض، أو الجزئيات المادية كما قال به بعض آخر. والمراد بالكل ما يُطلق عليه الجميع إفراديًا كان أو مجموعيًا، فبطل قول من قال: إنه لا يعلم المجموع الغير المتناهي. واشتُهر عن الحكماء إنكار علمه تعالى بالجزئيات، وكثر تشنيع الطوائف عليهم، لكن استدلالهم على علمه تعالى بأنه يعلم ذاته، وإذا علم ذاته علم جميع ما عداه. أما الأول فلأن العلم حضور المجرد عند المجرد القائم بذاته، وهو حاصل في شأنه تعالى، لأن ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته، فيكون عالـمًا بذاته، والتغاير الاعتباري كافٍ كما صرحوا به. وأما الثاني: فلأنه تعالى مبدأ لجميع ما سواه إما بالذات، وإما بالواسطة، والعلم بالعلة يوجب العلم

فليس مراده بالأشياء الموجودات فقط، كما هو المتعارف عندهم، وهو صفة أزلية.................

سباعي

شيءٌ في الأرض ولا في السماء جملةً وتفصيلًا، ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴾ [غافر: ١٩].

وعلمه تعالى ليس بكسبيٍّ، لأن الكسبيَّ لا يكون إلا حادثًا، لأنه الحاصل بالنظرِ والاستدلال، أو الذي تعلقت به القدرة الحادثة، وكلاهما محال عليه تعالى. وهل ما تعلقت به القدرة الحادثة يستلزم سبْق النظر عقلًا، أو عادةً فيجوِّز العقل حدوثه من غير تقدُّم نظر؟ قولان، والقولُ الثاني هو الحق المؤيد المنصور كما هو مُبيَّنٌ في المطولات. **فإن قلتَ**: يشكل على قولكم بوحدة العلم أنه سبحانه وتعالى عالم بما كان وبما يكون وبما كائن، والعلم بكل واحد منها مباين للآخر، لأن ما يكون لم يوجد الآن، والكائن موجود الآن، وما كان قد انقضى، فلو اتحدت الثلاثة لَلَزِمَ أن يتعلق العلم بأحدها على خِلاف ما هو عليه؛ **فالجواب**: أن هذا تعدُّد في متعلَّق العِلم لا في نفس العلم، لأن اللهَ سبحانه تعالى تعلق علمه في أزله بوجود الشيء مضافًا إلى وقتِهِ المعيَّن، فالماضي والاستقبال والحال من عوارض المتعلَّقات لا من أوصاف العلم لقِدَم العِلم وحدوث الزمان.

صاوي

قوله: (**صفة أزلية... إلخ**): اعلم أن الناس اختلفوا في العلم هل يحد أو لا؟ فقال بعضهم: إنه لا يحد لظهوره، [إذ] إنه كاشف لغيره، فهو غنيٌّ عن أن يظهره غيره، ولعسره، إذ لم يحد بحد إلا نوزع فيه.

والقائلون بحده لهم فيه تعاريف كثيرة، وأكثرها مدخول، وأصحها قولنا هو: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق إحاطة وانكشاف.

بصيلة

مبحث حدود العلم والنزاع فيها: (إذ لم يحد بحد إلا نُوزع فيه، والقائلون بحده لهم فيه تعاريف

بخيت

بالمعلول، يدل على أنهم قائلون بشمول علمه تعالى للجزئيات، وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن لا يعلمها بطريق الإحساس والتخيل، بل يعلمها كعلمه[1] بذاته الجزئية

(١) قوله: (كعلمه... إلخ): مراده التشبيه في عدم الاحتياج إلى الآلات، وأنه ليس بطريق التخيل والإحساس، فكما أن علمه على الوجه الكلي لا يشبه علمنا على ذلك الوجه، كذا علمه على الوجه الجزئي لا يشبه علمنا على ذلك الوجه حتى يلزم أنه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي يكون علمه بطريق الإحساس والتخيل، فيتوقف على الآلات وهو محال في حقه تعالى، فلا حاجة إلى القول بأنه يعلمها على الوجه الكلي المنطبق عليها في الخارج، لأنه لا يجدي نفعًا. فافهم. اهـ منه.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

كثيرة): اعلم أن في العلم ثلاثة مذاهب: **الأول**: أنه ضروري. واختاره الإمام الرازي. **الثاني**: أنه ليس ضروريًّا، ولكن يعسر تحديده. وهو لإمام الحرمين والغزالي. **والثالث**: أنه نظري ولا يعسر تحديده. وذكر له تعريفات: **الأول** لبعض المعتزلة: أنه اعتقاد الشئ على ما هو به. وهو غير مانع، لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع، فزيد لدفعه «عن ضرورة أو دليل» فاندفع دخول التقليد، لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق - أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني - داخلًا فيه، إلا أن يُخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحًا، فلا يدخل الظن. **ويرد عليهم**: خروج العلم بالمستحيل عنه، فإنه ليس بأشياء اتفاقًا. ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر مناقض لكلامه، لأن هذا -أي إنكار تعلق العلم بالمستحيل- حكم على المستحيل بأنه لا يُعلم، فيستعدي هذا الحكم العلم به، لامتناع الحكم على ما ليس معلومًا أصلًا. **الثاني** للقاضي أبي بكر: أنه معرفة المعلوم على ما هو به. فيخرج عن حده علم الله سبحانه، إذ لا يُسمَّى علمه تعالى معرفة إجماعًا. وأيضًا فيه دور، إذ المعلوم مشتق من العلم، فلا يُعرف إلا بعد معرفته. وأيضًا «على ما هو به» زائد، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك، لأن إدراك الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة. **الثالث** للشيخ الأشعري، **فقال تارة**: هو الذي يوجب كون من قام به عالمًا. وفيه دور ظاهر لأخذ العالم في تعريف العلم. وقال أخرى: إدراك المعلوم على ما هو به. وفيه الدور، لأخذ المعلوم في الحد. وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم، لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول، والتعاريف تصان عن المجاز. **فإن أجيب** باشتهاره في معنى العلم؛ **قلنا**: لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه، لأن المعنى المجازي هو العلم نفسه، فكأنه قيل: هو علم المعلوم. وفيه زيادة قوله «على ما هو به» فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك. **الرابع** لابن فورك: ما يصح ممن قام به إتقان الفعل. فتدخل القدرة في الحد، ويخرج علمنا، إذ لا مدخل له في الإتقان على رأينا،

بخيت

وسائر المجردات الجزئية. وبيانه يحتاج إلى طول، وقد بُسط في محله، فراجع.

تنكشف بها الموجودات ....

سباعي

قوله: (تنكشف بها الموجودات): أي سواء كانت واجبة كعلمه، أو جائزة كالمخلوقات، فهو يعلم بعلمه أن له علمًا، كما يعلم جميع الأشياء.

صاوي

قوله: (ينكشف): المراد بالانكشاف التمييز والاتضاح. **إن قلت**: التعبير بـ«ينكشف» يوهم

بصيلة

فإن أفعالنا ليست بإيجادنا. **الخامس** للإمام الرازي: أنه اعتقاد جازم مطابق لموجب. ولا غبار عليه، غير أنه يخرج عنه التصور، لعدم اندراجه في الاعتقاد، مع أنه علم، يُقال في الأعراض: علمت معنى المثلث، وفي الجواهر: عرفت حقيقة الإنسان. **السادس** للحكماء: أنه حصول صورة الشئ في العقل كليًّا كان أو جزئيًّا، موجودًا أو معدومًا. ويُقال: هو تمثل ماهية المدرَك -بفتح الراء- في نفس المدرِك -بكسرها- وهو مبني على الوجود الذهني. وهذا يتناول الظني والجهل المركب والتقليد، بل الشك والوهم، وتسميتها علمًا يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع، ولا مشاحة في الاصطلاح، بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب. **السابع** وهو المختار من تعريفاته، لسلامته عما ذُكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني: أنه - صفة تُوجب لموصوفها تمييزًا بين المعاني أي ما ليس من الأعيان المحسوسة - لا يحتمل النقيض. **وأُورد على هذا الحد المختار**: العلوم العادية، أي المستندة إلى العادة، كعلمنا مثلًا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبًا، فإنها تحتمل النقيض، فتخرج عن الحد، مع أنها من أفراد المحدود، وأنها كانت محتملة له، لجواز خرق العادة. **والجواب أن يُقال**: احتمال العاديات للنقيض بمعنى أنه لو فُرض نقيضها واقعًا بدلها لم يلزم من ذلك النقيض محال، لأن الأمور العادية ممكنة في ذواتها، والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالًا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه، أي في العلم العادي للنقيض. وهذا الاحتمال الثاني المغاير للأول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف. اهـ. مواقف. وهذا التعريف الأخير هو الذي درج عليه شارحنا.

بخيت

....

والمعدومات على ما هي عليه انكشافًا لا يحتمل النقيض بوجه.

سباعي

فإن قيل: مادة الانكشاف تُشعِرُ بسبق خفاءٍ، ولذا عبَّر ابن الحاجب بقوله: «صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض» وسَبْق الخفاء محالٌ على العلمِ القديم؛ **فالجواب**: أن المراد من الانكشاف الظهور والإيضاح وعدم الخفاء، لا حقيقة الانكشاف الذي هو مصدر الفعل المطاوع، تقول: كشفته فانكشف انكشافًا، وهو يشعر بسبق غطاء، فالمراد من الانكشاف لازمه، وهو الظهور، بقرينة أن حقيقة الانكشاف توجِب محالًا في جانب العلم القديم. وقول ابن الحاجب: «توجب... إلخ» أي تستلزم، لا أنها توجِب شيئًا لم يكن ثم كان، لاستحالة ذلك في جانب العلم القديم. قال بعضهم: وهذا الحد أصحُّ الحدود، لكن دخل فيه المدرَك بالحواس، وعلم الله تعالى منزَّه عن المتخيَّلات والمحسوسات والموهومات، لأنه أمرٌ لا يُدرَك، وغاية لا تُستَدرَك.

قوله: (والمعدومات) معناه أنه يعلم سبحانه بأنها لا توجدُ، لأن المُراد بها المستحيلات، والمستحيل لا يُعقل وجوده. **قوله: (على ما هي عليه)**: أي على الوجه الذي هي عليه.

وقوله: (لا يحتمل النقيض): مخرج للظن والاعتقاد، لأن متعلقها يحتمل النقيض، والوهم

صاوي

حدوث الانكشاف، لأن المضارع يدل على الحال والاستقبال، وهو لا يناسب علم الله تعالى؛ **أُجيب** بأن الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان، ولا دلالة لها عليه، فكأنه قيل: صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به، كذا قيل، وأنت خبير بأن الفعل وإن كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف، إلا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث إيضاح بعد خفاء.

قوله: (الموجودات والمعدومات): دخل فيه العلم، فيعلم بعلمه علمه، كما يعلم به ذاته وسائر صفاته، لأن كل صفة ليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها.

قوله: (لا يحتمل النقيض بوجه) أي لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج عند العالِم. أما عند

بصيلة

....

بخيت

....

و(حياته) تعالى وهي صفة أزلية...

سباعي

أولى بالخروج، لأن الاحتمال القائم فيما ذُكر يمنع من الانكشاف ويوجب الخفاء، والاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق يحتمل كل منهما النقيض بتشكيك المشكك، فلا يستمر فيهما الانكشاف.

وقوله: «تنكشف» الانكشاف حاصل وثابت دائم مستمر، إذ التعبير بالمضارع في جانب العلم الأزليِّ المراد به ما ذُكر. وأما في جانب العلم الحادث فالمراد أنه يتجدد الانكشاف عند قيام البرهان العقلي أو السماعي القاطع من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وأما العلم الأزليّ فيستحيل عليه التجدد والحدوث لِقدمه.

قوله: (حياته): أي اتصاف ذاته بالحياة، أي ومما يجب له تعالى اتصافه بالحياة. ودليل وجوبها له تعالى: وجوب اتصافه تعالى بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها، إذ لا يُتصور قيامها بغير حيٍّ.

قوله: (أزلية): لو حذفها لتعم القديمة والحادثة لكان أولى، لكن لما كان المقام في صفات القديم خصَّه بقوله: أزلية.

صاوي

غيره فلا، إذ كثيرًا ما يعلم الإنسان شيئًا ويتردد فيه غيره أو ينفيه.

قوله: (أزلية): خرجت الحادثة.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (وهي صفة... إلخ): بيان ذلك أن الكل متفقون على كونه تعالى حيًّا. واستدلوا عليه بأنه تعالى عالم قادر، وكل من شأنه كذلك فهو حي، لكن اختلفوا في معنى كونه حيًّا، فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة. والجمهور من الأشاعرة إلى أنها صفة توجب تلك الصحة. واستدلوا على ذلك بأنه لولا تلك الصفة الموجِبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به اختصاصًا من غير مخصِص، ورجحانًا من غير مرجِح، واللازم باطل. وهذا الدليل منقوض إجمالًا وتفصيلًا.

أما إجمالًا فلأنه جار في اختصاص تلك الصفة الموجِبة، فإنها خاصة به أيضًا، فإن احتاج

....

سباعي ____________________

....

صاوي ____________________

....

بصيلة ____________________

....

بخيت ____________________

اختصاصها إلىٰ مخصص آخر يلزم التسلسل؛ وإن لم يحتج، بل اختصت باقتضاء الذات، فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجِبة لها، فلذا قال صاحب «المواقف» بعد إيراد هذا النقض: فمن أراد إثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل. اهـ.

وما قيل في صفة الحياة من عدم الدليل علىٰ زيادتها يُقال في غيرها من باقي الصفات مثلها، كما صرح به كثير من المحققين كصاحب «المواقف» وغيره. وأما ما اشتُهر عن الشيخ الأشعري من أنه يثبت الصفات زائدة علىٰ الذات، والمعتزلي ينفي ذلك، فهذا من فهم الأصحاب من مجمل كلام الأشعري، وهو خلاف التحقيق من مذهبه. والذي فهمه صاحب «المواقف» من كلام الشيخ أنه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد ظواهر ألفاظ الحكماء من أنه تعالىٰ عالم بلا علم، قادر بلا قدرة... إلخ، فعجب من قول ذلك القائل ونفاه بالضرورة وأثبت أنه له علمًا وقدرةً... إلخ، وقال: لا يجوز نفيها، لأن نفيها ينفي الحمل، ونفي الحمل لا يجوز، إذ يكون نفي القدرة مثلًا تناقضًا مع إثبات القادر مثلًا الذي هو بمعناها عند التحقيق، لأنها مبدؤه، إلا أنها ليست غير الذات ولا زائدة عليها بحسب الخارج، ولا عينًا لها بحسب المفهوم، فالكل في الوجود واحد.

والمعتزلة لعدم فهم كلام الشيخ شنعوا عليه، مع أنه رحمه الله تعالىٰ لا يريد إلا ما هو كلمة الوفاق بين أكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة، وهو أنه ليس في الخارج صفات زائدة علىٰ الذات، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط، والتخالف في المفهومات، ولله در صاحب «المواقف» حيث وقف علىٰ مراد الشيخ رحمه الله تعالىٰ دون كثير من الأصحاب.

كيف لا يكون مراد الشيخ ما ذُكر، ولو قلنا بأن الصفات زائدة علىٰ الذات موجودة في الخارج

توجب صحة العلم والإرداة...

سباعي

قوله: (توجِب صحة العلم والإرادة): أي تستلزمُ. والمراد أن العلم والقدرة والإرادة متوقفة

صاوي

وقوله: (توجب صحة العلم والإرادة): أي وباقي صفات المعاني والمعنوية، وذلك بأن تقول الله متصف بالصفات المعاني والمعنوية، وكل من كان كذلك تجب له الحياة، ينتج الله يجب له الحياة،

بصيلة

....

بخيت

فإما أن تكون واجبة الوجود لذاتها، فيلزم أن لا تكون مفتقرة إلى الذات في الوجود ضرورة أن واجب الوجود لذاته هو ما لو نُظر إلى ذاته من حيثُ هو ذاته كان موجودًا، وهذا مما لا شبهة فيه لأحد، فتكون الصفات مستقلة بالوجود، فلا تكون صفات وهو خلف. ويلزم عليه أيضًا لزومًا واضحًا تعدد الذوات القدماء، وهو أشنع من مقالة النصارى بتعدد الأقانيم.

وإما أن تكون واجبة بغيرها، ممكنة لذاتها، فتكون حادثة. ويلزم قيام الحادث الخارجي بذاته تعالى، فيقتضي حدوث الذات أيضًا لملازمتها للذات، وهو محال أيضًا.

ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرًا، لأن حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات، لا نفي مطلق الصفات، ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددها بالاعتبار، ولذا قال الدواني: واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين. وقد سمعتُ عن بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما لا يُدرك إلا بالكشف. ومن أسنده إلى غيره فإنما يتراءى له ما كان غالبًا على اعتقاده بحسب النظر الفكري. ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي الإثبات والنفي في هذه المسألة. اهـ.

وعلى هذا فما قاله في «المواقف» من أن المعتزلة كفرت في ستة أمور منها نفي الصفات، ففيه نظر ظاهر، إلا أن يُحمل على التنفير عن مذهبهم. وأما تفصيلًا فلأن الرجحان بلا مرجح إنما يلزم لو صح أن يثبت لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة، وإلا فلا، فأسأل الله التوفيق.

(وقدرة) وهي صفة أزلية...

سباعي

على الحياة، لأن تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، فهي شرط صحة فيما ذكر وغيره من الصفات.

صاوي

إذ لا يتصور قيامها بغير حي، وحياة الله لا بروح، بخلاف حياة الحادث، فإنها بالروح.

قوله: **(وقدرة)**: هي لغة: القوة. واصطلاحًا ما قاله الشارح. قوله: **(أزلية)**: لم يقل قديمة إما بناء على أن القديم والأزلي مترادفان، أو على أن الأزلي أعم من القديم، لأنه يشمل الذات والصفات والمعدوم والموجود، وتخصيص القديم بالذات الواجب الوجود.

بصيلة

....

بخيت

قوله: **(وقدرة وهي... إلخ)**: هذا مذهب الشيخ القائل بإثبات الصفات الموجودة الزائدة. وقال عبد الحكيم: التحقيق أن القدرة نفس التمكن من الفعل[1]، إذ لا دليل على سواه، كما في «شرح المقاصد». اهـ. والمراد من التمكن كونه بحيثُ يصح منه الفعل والترك، أي يصح منه أن يوجد وأن لا يوجد، فالقادر من يصح منه الفعل والترك، ولا يكون شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وإلى هذا ذهب المِلِّيون كلهم.

وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيُمتنع خلوه عنه، وأنكروا القدرة بالمعنى المذكور وأثبتوا الإيجاب.

وأما ما في شرح «المواقف» من أن كونه قادرًا بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، فإنه متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما، فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى، ففيه بحث، لأن المشيئة عند المِلِّيين عبارة عن القصد، وتعلقُ القصد بأحد الطرفين غير لازم لذاته، فلهذا يصح كل منهما بدلًا عن الآخر؛ وعند الحكماء عبارة عن علمه بالنظام الأكمل، وهو

(١) قوله: (إن القدرة... إلخ): أي فهو أمر اعتباري وليست أمرًا موجودًا زائدًا على الذات. اهـ منه.

يتأتى بها إيجاد الممكن...

سباعي

قوله: (يتأتي بها إيجاد الممكن): أي جوهرًا كان أو عرَضًا، وتؤثر في العدم والوجود، كما قال القاضي أبو بكر الباقِلّاني. وتعلقها بالعدم السابق تعلق قبضة من حيثُ الاستمرارُ. وإسناد التأثير للقدرة مجازٌ، وإلا فالمؤثر إنما هو الذات.

وخرج بالممكن الواجبُ، فإنها لو تعلقت به من حيثُ الوجودُ لزم تحصيل الحاصل، أو من حيثُ عدمُه فهو عليه مُحال، والمستحيل لا تتعلق به القدرة، وهذا ليس عجزًا، لأن القدرة لا تتعلق به، ولا يلزم العجز إلا لو كان عدم التعلق معنى يرجع للقدرة.

وقوله: «أزلية» احتراز عن الحادثة، فلا تأثير لها فيما قارنها.

وقوله: «يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه» أخرج به الإرادة، لأنها تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن. وأخرج به ما لا يتعلق أصلًا كالحياةِ، وما يتعلق تنجيزيًا فقط كالعلم، لأن المُراد بالتأتي التعلُّق الصلوحي.

وقوله: (إيجاد... إلخ): أخرج به ما عدا المعرَّف. و معنى «يتأتى» يتحصل ويصلح ليعم ما

صاوي

قوله: (يتأتى بها إيجاد كل ممكن): دخل فيه أفعالنا الاختيارية، ففيه رد على المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

بصيلة

....

بخيت

لازم لذاته تعالى بطريق الإيجاب، فلذا كان مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، فالاتفاق بين الفريقين ليس إلا بحسب اللفظ فقط.

والمرادُ من الصحة في قولنا: بحيث يصح... إلخ الإمكانُ الوقوعي الخاص أي إنه لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك، لا لذات الفاعل ولا لأمر خارج ضروري له بالنسبة إليه وإن لم يكن ضروريًا بالنسبة لغيره، فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الإرادة الأزلية بجانب الفعل منافيًا لكون الفاعل تعالى مختارًا فيه على مذهب المتكلمين، لأن تعلق الإرادة الأزلية بهذا

وإعدامه...

سباعي

لا يوجد بالفعل. والإيجاد: الإخراج من العدم إلى الوجود. ودخل في الممكن أفعالنا الاختيارية، كحركاتنا وسكناتنا، ودخل أيضًا ما له سببٌ كالإحراق الموجود عند مماسة النار الشيء المحرق، ومالا سبب له، كخلق السماوات والأرض.

والإعدام هو أن يصير الشيء لا شئ، كما كان أولًا، خلافًا لمن ذهب إلى أنها لا تؤثر في العدم كإمام الحرمين والقاضي، إلا أن إمام الحرمين يقول: لا تتعلق بالعدم سابقًا أو لاحقًا. والقاضي يقول: لا تتعلق بالسابق، وأما اللاحق فتتعلق به.

وقولنا: «ودخل في الممكن...إلخ»: فيه ردٌّ على المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

واعلم أن تعاريف هذه الصفات رسومٌ، وهو ما يفيد تمييز بعضها عن بعض لا حدود، لأن كُنْه ذاته وصفاته تعالى غير معلومٍ لنا.

صاوي

وقوله: (وإعدامه): هذا هو المشهور. وقيل: لا تتعلق بالإعدام، بل إذا أراد الله إعدام شيء أمسك عنه المدد. والتعاريف في صفات البارئ جل وعلا ليست حدودًا حقيقية، وإنما هي رسوم، لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته إلا هو.

واعلم أن أعدامنا الأزلية لا تتعلق بها القدرة ولا الإرادة اتفاقًا لوجوبها. وأما أعدامنا فيما لا يزال السابقة على وجودنا، ووجودنا بعد عدمنا، واستمرار وجودنا، وإعدامنا بعد وجودنا، وإيجادنا يوم القيامة فمن تعلقات القدرة والإرادة.

بصيلة

....

بخيت

الجانب لم يكن ضروريًا له تعالى، لا لذاته ولا لأمر خارج ضروري له بالنسبة إليه، والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار.

و(إراده) وهي صفة أزلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه..........................

سباعي

قوله: (إرادة): معطوفة على القدرة بحرف عطفٍ مقدَّر حُذِفَ للضرورة، ولذا قدَّره الشارح.

واعلم أن الخلاف في معنى إرادته تعالى كثيرٌ، والقول في تفصيله شهيرٌ، مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على القول بأنه تعالى مريدٌ. **فعند الجبائية**: هي صفة زائدة قائمة لا بمحل. **وعند الكرامية**: صفةٌ حادثة قائمة بالذات. **وعند ضرار**: نفس الذات. **وعند النجار**: هي كون الفاعل ليس بمكرَهٍ ولا ساهٍ. **وعند الكعبي**: إرادته لفعله علمه به، ولفعل غيره أمره به. **وعند محققي المعتزلة**: هي العلم بما في الفعل من المصلحة. **وعند الحكماء والفلاسفة**: العلم بالنظام الأكمل. **والحق عندنا** كما قال السعد أنها صفة شأنها التخصيص، قديمة زائدة على الذات قائمة بها، على ما هو شأن سائر الصفات

صاوي

قوله: (إرادة): هي لغة: القصد. واصطلاحا ما قاله الشارح. وهذا مذهب أهل السنة. **وعند الجبائي**: هي صفة زائدة على الذات قائمة لا بمحل. **وعند الكرامية**: صفة حادثة قائمة بالذات. **وعند ضرار**: نفس الذات. **وعند النجار**: صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه. والحق مذهب أهل السنة الذي ذكره الشارح. **قوله: (تخصص الممكن)**: خرج به ما عداها من الصفات.

بصيلة

قوله: (هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه): أي وعند الفلاسفة هي العلم بالنظام الأكمل. وعند الكعبي إرادته لفعله تعالى: العلم به، ولفعل غيره الأمر به. وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة.

بخيت

قوله: (إرادة وهي... إلخ): أي مغايرة للعلم والقدرة. قال في «شرح المقاصد»: اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه تعالى مريد، وشاع ذلك في كلام الله وكلام الأنبياء عليهم السلام، ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلًا بالاختيار، لأن معناه القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده، سواء لاحظ الطرف الآخر كما في الفاعل المختار، أو لم يلاحظ كما في الموجب، فانطبق إطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى. لكن كثر الخلاف في إرادته تعالى فعندنا: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر

....

سباعي

الحقيقية، لأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض، مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لابد أن يكون لصفة شأنها التخصيص، لامتناع التخصيص بلا مخصِّص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل، وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات، شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعلِ والترك على الآخر. وينبّه على مغايرتها للقدرة أن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها؛ وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما في الفعل من المصلحة، أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابقٌ على الإرادة، والعلم بوقوعه تابعٌ للوقوع المتأخر عنها. وإنما قلنا: «وينبه» لأنه قال أهل الحق: إن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية. اهـ. لقاني بحروفه.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

الصفات الحقيقية؛ **وعند الجبائية**: صفة زائدة قائمة لا بمحل؛ **وعند الكرامية**: صفة حادثة قائمة بذاته تعالى؛ وعند ضرار: نفس الذات؛ وعند النجار: صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساهٍ؛ **وعند الفلاسفة**: هي العلم بالنظام الأكمل؛ **وعند الكعبي**: إرادته لفعله تعالى: العلم به تعالى، ولفعل غيره: الأمر به؛ **وعند المحققين من المعتزلة**: هي العلم بما في الفعل من المصلحة. اهـ مع زيادة إيضاح.

فقول الأشاعرة: «صفة» رد لضرار. وقولهم: «مغايرة للعلم» رد للفلاسفة والكعبي ومحققي المعتزلة. وقولهم: «قديمة قائمة بالذات» رد للكرامية والجبائية والنجار بناءً على أن القديم من الموجودات الخارجية كالحادث، فلا تكون الصفة السلبية قديمة وإن كانت أزلية، كالأعدام الأزلية، ورد للعكبي في إرادته لفعل غيره، لأن مراده من «الأمر» الكلام اللفظي الحادث. فعلى هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة لدفع توهم أنها عينها وإن لم يذهب إليه أحد، إذ الكل متفقون على أن مجرد القدرة لا يكفي في الإيجاد، بل لا بد من مخصص. استدل الأصحاب بأن نسبة الممكنات إلى ذات الفاعل سواء،

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

فلابد من مخصص به يصح كون الفاعل فاعلًا لشيء معين، ولا يكون ذلك المخصص أمرًا منفصلًا عن الفاعل كاستعداد القابل، لأن نسبة الذات إلى ذلك الأمر المنفصل وغيره سواء أيضًا، فيحتاج إلى مخصص آخر ويتسلسل.

وأيضًا احتياج الواجب إلى أمر منفصل في فاعليته قطعي البطلان، فلا بد أن يكون ذلك المخصِص صفة قائمة بذاته وليس صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات، لأن نسبتها إلى جميع الممكنات سواء، كنسبة الذات، فلا تصلح للتخصيص، فلابد أن يكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات، وليست صفة القدرة لأنها وإن تعلقت بها، لكن نسبة تعلقها بها سواء، لأن ما يفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى، وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة، إذ كما صح صدور هذه الصفة ككون هذا الجسم أبيض في هذا الوقت، صح صدور الآخر ككونه أسود في ذلك الوقت، كما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت، صح في كل وقت من الأوقات، فلا يكون تعلق القدرة مخصصًا، بل لا بد أن تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة بأحد الضدين دون الآخر، وفي وقت معين دون سائر الأوقات، وهي الإرادة، إذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد، وإلا لتحقق الضدان أو تخلفا أو أحدهما عن الإرادة. والأول باطل بالضرورة، وكذا الثاني لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع أن إرادة الضدين في وقت واحد لكونها إرادة محال لا تصدر عن ذي شعور، وليست صفة العلم، لأن التصوري منه تعلقه أشمل من تعلق القدرة، فعدم كونه مخصصًا أولى، والتصديقي المختص بجانب الواقع تابع للوقوع، فلا يكون الوقوع تابعًا له وإلا لزم الدور[1]. ولا يجوز أن يكون العلم ببعض الأشياء مخصصًا للبعض الآخر

---

(١) قوله: (فلا يكون الوقوع... إلخ): فلا يكون مخصصًا، فبطل قول من قال إنه المخصص. وقوله: (وإلا لزم الدور): لأن

من وجود أو عدم ومقدار وزمان ومكان وجهة.

سباعي

قوله: (من وجود... إلخ): بيان لبعض ما يجوز، و[هي] هذه المذكورات المتقابلات الست. قاله مؤلفه في التقرير. وبقي سابع وهو الشكل، فقد يكون المقدار واحدًا والشكل مختلفًا، كحيوانٍ

صاوي

قوله: (من وجود أو عدم): بيان لبعض ما يجوز عليه، قصد به تعداد الممكنات المتقابلات،

بصيلة

....

بخيت

كما ذهب إليه محققو المعتزلة حيث قالوا: إن العلم بترتب النفع على إيجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع، ويُسمى ذلك العلم عندهم بالداعي، وهو الإرادة عندهم، ولذا ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وقالوا: وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار، بل يحققه، لأن الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات، فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع، كان ذلك المخصص لازمًا للذات، فيكون فعله تعالى واجبًا لأمر خارج ضروري للفاعل، وهو ينافي الاختيار[٢] بالمعنى الأخص قطعًا، فلا يكون الواجب مختارًا بهذا المعنى، بل يؤول إلى قول الفلاسفة بالاختيار المجامع للإيجاب، بخلاف ما إذا كان المخصص تعلق الإرادة الأزلية، فإن ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب كما تقدم، وإن كان أزليًّا دائمًا لإمكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع. وما أورد السيد الشريف من أن التعلق الأزلي إن كان لازمًا لذات الواجب فلا اختيار لعدم إمكان تعلقها بالضد الآخر بدل التعلق بالأول حينئذ، وإن لم يكن لازمًا جاز انفكاك الإرادة وتجددها وهو محال، فمدفوع لأنا نختار الثاني، واللازم تجدد التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الإرادة المتعلقة. والمحذور في الثاني لا في الأول لجواز حدوث التعلق وتجددها بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل.

العلم بالوقوع بالفعل إنما يكون بعد الوقوع، فالوقوع سابق، فلو كان العلم به هو المخصص، لزم أن يكون ذلك العلم سابقًا على الوقوع ضرورة وجوب تقدم المخصص، وهذا مما لا شبهة فيه، فاندفع ما أورد على لزوم الدور، وقد بين في محله، فراجع. اهـ منه.

(٢) قوله: (وهو ينافي الاختيار... إلخ): أي مع موافقتهم لنا في ثبوت الاختيار بالمعنى الآخر ونفي القول بالاختيار المجامع للإيجاب. اهـ منه.

إذ لو لم يتصف بواحدة من هذه الصفات الأربعة لاتصف بأضدادها من جهل وموت وعجز وعدم قصد إلى شيء، والمتصف بأضدادها لا يمكنه أن يخلق شيئًا من العالم البديع الإتقان، كيف والعالم موجود على أتم النظام؟! وسيأتي لهذا مزيد بيان.

سباعي

أبلق مثلًا، وكل واحد من هذه الستة يقابله شيء، فالوجود يقابله العدم، والمقدار مقدار آخر، وكذا الزمان والمكان والجهة. وقد أشرنا إلى هذه الستة فيما سبق بقولنا: «الممكنات المتقابلات... إلخ».

قوله: (سيأتي لهذا مزيد بيان): أي في مبحث التعلُّقات.

صاوي

وهي ستة جمعها بعضهم بقوله:

الممكنات المتقابلات	وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات	كذا المقادير روى الثقات

وقد أسقط الشارح سادسها وهو الصفة.

قوله: (إذ لو لم يتصف... إلخ): شروع في الاستدلال على ثبوت هذه الأربعة، لأن دليلها عقلي، لتوقف صنع العالم عليها، بخلاف باقي الصفات الثلاثة، فدليلها سمعي.

بصيلة

(لأن دليلها عقلي... إلخ): فنقول في **دليل القدرة**: الله متصف بالقدرة، إذ لو لم يتصف بها لاتصف بضدها وهو العجز، لكن اتصافه بضدها محال، إذ لو اتصف به لما وُجد شيء من الحوادث، لكن عدم الوجود محال، فما أدى إليه محال. **ونقول في دليل الإرادة**: الله متصف بالإرادة، إذ لو لم يتصف بها لاتصف بضدها، لكن اتصافه بضدها محال، إذ لو اتصف به لما كان له قدرة، وذلك محال، إذ لو كان كذلك لما وُجد شيء من الحوادث وهو باطل، فبطل ما أدى إليه.

ونقول في دليل العلم: الله متصف بالعلم، إذ لو لم يتصف به لاتصف بضده وهو الجهل، وذلك محال، إذ لو اتصف بالجهل لما اتصف بالإرادة لاستحالة إرادة المجهول، ولو لم يتصف بالإرادة لما اتصف بالقدرة، وعدم اتصافه بها يؤدي إلى العجز وهو باطل، فما أدى إليه باطل.

بخيت

....

ثم ذكر مسألة تتعلق بالإرادة وقع فيها النزاع بيننا وبين المعتزلة بقوله (وكل شيء كائن) أي موجود من الجواهر والأعراض. وهذا مبتدأ، وجملةُ قوله (أراده) -أي أراد وجوده- خبرُه، فلا يقع في ملكه تعالى إلا ما يريد. وهذا إذا كان الكائن قد أمر الله به، كإيمان أبي بكر ﷺ، وكذا إيمان بقية المؤمنين.

سباعي

قوله: (ثم ذكر... إلخ): قد تقدم لك أن جميع الفِرق اتفقوا على أنه تعالى مريدٌ، ثم إن المعتزلة استثنوا مسألة، وهي إرادة المعصية، قالوا: فلا يريدها، وهو قولٌ باطل. وقد ردَّ عليهم المصنِّف نوَّر الله ضريحه بقوله:

فالقصدُ غير الأمرِ فاطرح المرا

وهذه المسألة -أي التي ذكرها المصنف- إشارة إلى قول أهل الحق: إن كل ما أراده تعالى فهو كائن، وكلُّ كائنٍ فهو مُرادٌ له تعالى وإن لم يكن مرضيًا له تعالى ولا مأمورًا به. وهذا ما اشتُهر عن السلف، «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن».

قوله: (فلا يقع في ملكه تعالى إلا ما يريد): إشارة إلى واقعة الجبَّائي مع الإمام أبي إسحاق حين دخل الجبائي عليه ثم جلس، فقال: سبحان من تنزَّه عن الفحشاء! فتنبه له وقال: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يُريد! فعرف ﷺ دسيسته في هذه العبارة، وأنها مزينة الظاهر فاسدة الباطن، فهي مُمَوَّهة.

قوله: (وهذا إذا كان الكائن... إلخ): دخول على المبالغة وهي قوله: وإن يكن بضده... إلخ.

صاوي

قوله: (وهذا مبتدأ): أي لفظ كل، وشيء مضاف إليه، وكائن صفته. **قوله: (وهذا إذا كان الكائن... إلخ)**: دخول على كلام المتن إشارة إلى أن قوله: «وإن يكن... إلخ» مبالغة في محذوف.

بصيلة

وفي دليل الحياة: الله متصف بالحياة، إذ لو لم يتصف بها لاتصف بضدها وهو الموت، لكن اتصافه بضدها محال، إذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالعلم والإرادة والقدرة، ولو لم يتصف بها لاتصف بالجهل وعدم الإرادة والعجز، ولو اتصف بها لم يُوجد شيء من المخلوقات، وهو باطل، فما أدى إليه باطل.

بخيت

....

بل **(وإن يكن بضده)** أي بضد ذلك الكائن **(قد أمرا)** بألف الإطلاق، والضمير يعود عليه تعالى، أي وإن كان ذلك الكائن قد أمر الله تعالى بضده، ككفر أبي جهل لعنه الله، وكذا كفر بقية الكافرين فإنه كائن وقد أمر الله بضده، وهو الإيمان، ونهى عنه، ومع ذلك هو مراد له تعالى بدليل وقوعه.

والحاصل أن كل كائن -أي واقع - فهو مراد له تعالى، سواء أمر به أم لا. ومفهومه أن ما لم يكن فهو غير مراد الوقوع، سواء أمر به كالإيمان من أبي جهل، أو لم يأمر به كالكفر من المؤمنين، فالأقسام أربعة كما يأتي.

وإذا عرفت ذلك **(فالقصد)** يعني الإرادة **(غير الأمر)** بالشيء، بل ولا يستلزمه كما أنه لا يستلزمها، لما علمت أنهما قد يجتمعان في شيء كإيمان أبي بكر، وقد ينفردان، وذلك لأن الإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والأمر يرجع للكلام النفسي كالنهي.

(فاطرح) أي اترك **(المرا)** وهو الجدال والنزاع الباطل من المعتزلة الذاهبين إلى أنه تعالى يقع في ملكه ما لا يريد بناءً على اتحاد الإرادة والأمر، وهو تعالى لا يأمر بالفحشاء، فلا يريد القبائح كالكفر

سباعي

قوله: (وقد ينفردان): أي كما في كفر أبي جهل، فإنه مراد غير مأمور به.

صاوي

قوله: (بألف الإطلاق): أي وليست للتثنية. **قوله: (لما علمت أنهما قد يجتمعان في شيء)**: أي فبينهما عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في مادة، وينفرد كل واحد في مادة. **قوله: (كإيمان أبي بكر)**: أي وسائر المؤمنين.

قوله: (بناء على اتحاد الإرادة والأمر): هذا قول بعض المعتزلة. وقال بعضهم: إنهما غيران، إلا أن تعلق الإرادة تابع للأمر.

بصيلة

(يجتمعان في مادة... إلخ): فيجتمعان في إيمان المؤمنين، وتنفرد الإرادة في كفر الكفار، وينفرد الأمر في إيمان المؤمنين في الجملة. وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلق، فيجتمعان في شيء، وينفرد واحد منهما في جهة كما هنا. اهـ. جراحي.

بخيت

....

والمعاصي، وإلا لزم أنه يأمر بها، وهو باطل، وحينئذ فهو تعالى لم يرد من الفاسق إلا إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته. قالوا: ولأن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده. فعندهم أكثر ما يقع من أفعال العباد ليس بإرادة الله ولا بخلقه وإيجاده، وإنما هو بمراد العبد وإيجاده، وهو شنيع. هذا ونحن نمنع اتحاد الإرادة والأمر بدليل «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». والقبيح إنما هو كسب القبائح والاتصاف بها لا خلقها.

سباعي

قوله: (وحينئذ): أي حين إذ اتحدت الإرادة والأمر.

صاوي

قوله: (**وحينئذ فهو تعالى... إلخ**): هذا من جملة كلام المعتزلة. قوله: (**وهو شنيع**): أي لأنه يلزم وقوع شيء في الكائنات قهرًا عليه، فيلزمه إثبات العجز تعالى الله عن ذلك. قوله: (**بدليل ما شاء الله كان... إلخ**): هذا لفظ حديث ورد عن رسول الله ﷺ.

بصيلة

(**هذا لفظ حديث... إلخ**): فيُستدل به على أن الأمر غير الإرادة.

ثم قوله: (**ما شاء الله كان... إلخ**): الظاهر أن المراد: ما شاء الله وجوده وُجد، وما لم يشأ وجوده لم يُوجد. فيُستشكل بنحو الكفر، إلا أن يُحمل على دواعيه الموجودة. ويُحتمل أن يُحمل على معنى ما شاء الله تحققه من وجود الموجودات وعدم المعدومات تحقق، وما لم يشاء تحققه منهما لم

بخيت

قوله: (**ونحن نمنع.... إلخ**): لنا أن نقول أيضًا: إن الأمر أمران: **أمر تكويني** يحصل به وجود الأشياء، وهو تابع للإرادة ويعم جميع الكائنات، فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة بهذا الأمر ومرادة، ولا يتعلق بهذا الأمر طاعة ولا معصية ولا ثواب ولا عقاب، لأنه يتعلق بالأشياء على العدم؛ **وأمر تشريعي** شرعه الله لعباده، وكلفهم به ودُوِّن في كتب الشريعة، وهذا الأمر يتعلق به الطاعة والمعصية والثواب والعقاب والرضا والسخط. والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الأمر. والمعتزلة لم يفرقوا بين الأمرين، فقالوا ما قالوا وخبطوا خبط عشواء.

قوله: (**بدليل ما شاء الله...إلخ**): الظاهر أن المراد ما شاء الله تعالى وجوده وُجد، وما لم يشأ وجوده لم يوجد، فيشكل بنحو الكفر إلا أن يُحمل على دواعيه الموجودة. ويُحتمل أن يُحمل على معنى ما شاء الله تحققه من وجود الموجودات وعدم المعدومات تحقق، وما لم يشأ تحققه منهما لم يتحقق، فلا

وإرادتها. وبالجملة ما ذهبوا إليه يشهد بفساده العقل والنقل.

(فقد علمت) من قولنا: «وكل شيء كائن أراده» إلخ منطوقًا ومفهومًا **(أربعًا أقساما)** عطف

سباعي

قوله: (منطوقًا ومفهومًا): المنطوق تحته قِسمان، والمفهوم تحته قِسمان، تأمَّل.

صاوي

قوله: (منطوقًا): أي وهو أن ما شاءه وقع وإن لم يأمر به. وقوله: **(ومفهومًا)**: أي وهو أن ما لم يشأه لم يقع وإن أمر به.

بصيلة

يتحقق، فلا إشكال. وهذا هو الأوفق بتعلق إرادته تعالى بأحد جانبي الفعل والترك. وعلى التقريرين كلمة «ما» من ألفاظ العموم، فالمراد: كل مُشَاء كائن، وكل ما ليس بمُشاء ليس بكائن، بلا فرق بين أفعاله تعالى وأفعال العباد، فتخصيص المعتزلة إياها بغير أفعال العباد من غير دليل. هذا ولنا أن نقول أيضًا: إن الأمر أمران: **أمر تكويني** يحصل به وجود الأشياء وهو تابع للإرادة، ويعم جميع الكائنات، فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة بهذا الأمر ومرادة، ولا يتعلق بهذا الأمر طاعة ولا معصية، ولا ثواب ولا عقاب، لأنه يتعلق بالأشياء على العدم؛ **وأمر تشريعي** شرعه الله لعباده وكلفهم به، ودُوِّن في كتب الشريعة. وهذا الأمر يتعلق به الطاعة والمعصية، والثواب والعقاب، والرضا والسخط. والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الأمر. والمعتزلة لم يفرقوا بين الأمرين، فقالوا ما قالوا وخبطوا خبط عشواء.

قول الشارح: (يشهد بفساده العقل والنقل): أما العقل فلأنه لو وقع بعض الأفعال من غير إرادته لكان ناقصًا، ولو كان ناقصًا لافتقر إلى من يكمله، ولو افتقر إلى من يكمله لكان حادثًا، لكن اللوازم باطلة، فكذلك الملزومات، وثبت كون الأفعال واقعة بإرادته.

وأما النقل فلقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡ﴾ [المائدة: ٤١] ﴿وَلَوۡ

بخيت

إشكال. وهذا هو الأوفق بتعلق إرادته تعالى بأحد جانبي الفعل والترك. وعلى التقريرين كلمة «ما» من ألفاظ العموم، فالمراد كل مشاء كائن، وكل ما ليس بمشاء ليس بكائن بلا فرق بين أفعاله تعالى وأفعال العباد، فتخصيص المعتزلة إياها بغير أفعال العباد من غير دليل.

بيان لأربع (في الكائنات) جمع كائنة، أي ذات كائنة.

القسم الأول: مأمور به ومراد، كإيمان أبي بكر.

الثاني: عكسه، كالكفر منه.

الثالث: مأمور غير مراد، كالإيمان من أبي جهل.

الرابع: عكسه، ككفره.

(فاحفظ) هذا (المقاما) فإنه قد زلت فيه أقدام المعتزلة. ومعرفته واعتقاده على الوجه المتقدم هو مذهب أهل السنة من سلف الأمة وخلفهم.

وخامس صفات المعاني (كلامه) تعالى.......................................

سباعي

قوله: (كلامه): أي الكلام. ثم اعلم أنه كما قال السعد لا خلاف بين أرباب المذاهب والملل في كون الباري تعالى متكلمًا، وإنما الخلاف في معنى كلامه. **فقال أهل السنة**: هو صفة أزليَّة قائمة بذاته تعالى، ليست بحرفٍ ولا صوتٍ. **وقالت الكرامية**: كلامه قدرته تعالى على التكلم، وهي قديمة. **وقالت الحشوية وطائفة سمت أنفسها بالحنابلة**: كلامه تعالى هو الأصوات والحروف المتوالية المرتبة، وإنها قديمة. **وقالت المعتزلة**: كلامه هو الحروف والأصوات، وهي حادثة وغير قائمة بذاته. فمعنى كونه تعالى متكلمًا عندهم أنه خالق الكلام في بعض الأجسام لا أنه قائمٌ به الكلام.

صاوي

قوله: (مأمور به ومراد... إلخ): عدل الشارح ﷺ عن التقسيم المشهور وهو قولهم: «فقد يأمر ويريد ...إلخ» لما فيه من التجوُّز، فإن التقسيم للمتعلَّق، وهو المأمور به والمراد، لا للأمر والإرادة.

بصيلة

شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ [الأنعام: ١١٢] ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ ﴾ [الأحزاب: ٣٣] ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنْيَا ﴾ [التوبة: ٨٥].

بخيت

قوله: (كلامه): لإجماع الأنبياء على أنه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم، ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن إثباته بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علمًا ضروريًّا برسالتهم منه تعالى، وتصديقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام، وليس معناه إيجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلي مستدلًا بأن المتكلم في اللغة

....

سباعي

هذا والحق ما قاله أهل الحق من أنه صفة أزلية نفسية قائمة بذاته تعالى، ليست بحرفٍ ولا صوتٍ، تتعلق بما يتعلق به العلم. فاتَّبع الحق وأعرِض عمّا سِواه مما وقع من التخبطات المُفضِية إلى الهلاك. ولطول الكلام في هذه الصفة سُمي هذا الفن بعلم الكلام.

وإنما كان الكلام النفسي منزَّهًا عن الحروف والأصوات، لأنه لو تركَّب منها لكان حادثًا، لأن الحروف والأصوات لا تُوجد في محلٍ واحدٍ حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها، وكل ما سبق العدم على وجوده وطرأ العدم على وجوده فهو حادث، فالحروف والأصوات لا تكون إلا حادثة. فلو تركَّب الكلام النفسي منها لكان حادثًا، لأن المركَّب من الحادثِ حادثٌ.

ويدل على أنه ليس بحرفٍ ولا صوتٍ ثبوت الكلام النفسي في الشاهد، وهو ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، واللفظي دليل على النفسي، ولا شك أنَّ الدالَ غير المدلول، فالحروف إنما هي دالة عليه وهو مدلول لها، ولذا اختلفت العبارة باختلاف الألسنة العربية وغيرها، فمن حيثُ التعبيرُ عنه بالأحرف العربية المخصوصة سُمي قرآنًا، ومن حيثُ التعبيرُ عنه بغيرها يُسمى توراةً مثلًا، وأما

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

والعرف من اتصف بالتكلم، والتكلم معناه خلق الكلام[1]، فإن الإنسان المتكلم إنما يخلق الحروف والألفاظ في الهواء المتموج في الخارج، لأن إطلاق المتكلم باعتبار قيام الكلام لا باعتبار إيجاده، بدليل أنه لو أوجده في غيره لم يصح إطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة، وقيامُ الحروف بالمتكلم قيامها بالخارج التي هي جزء منه، ولذا عُرِّف الحرف بأنه صوت يعتمد على مخرج، وكونها حاصلة من تموج الهواء في الخارج لا ينافي قيامها بالمخارج، والقرآن ناطق بإسناد الكلام إليه تعالى في كثير من الآي، والإسناد يقتضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفه عن الظاهر.

(١) قوله: (والتكلم معناه... إلخ): سيأتي أن معناه عند الأشاعرة الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام فما قاله المعتزلي ممنوع. اهـ منه.

وهو صفة أزلية نفسية...

سباعي

هو فلم يختلف، فالحروف المعبَّر بها حادثة، والمعبَّر عنه بها -أي المدلول لتلك الحروف- قديم، وهو المعنى القائم بالذات. واللفظي بالجعل والوضع، والنفسي حقيقة عقلية.

وردَّت المعتزلة ما في النفس للإرادة. ورُدَّ كلامهم بوجود الأمر بدون الإرادة، لأنه أمر الكفار بالإيمان، والعصاة بالطاعة، ولم يرد وقوع ذلك منهم، إذ لو أراد ذلك لوقع، وإلا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد دون الرب جلَّ جلاله.

تتمة: كثير من أهل العلم يعتقد أن جميع مدلولات ألفاظ القرآن قديمة وليس كذلك، لأن المدلولات قسمان: مفردات ومسندات. فالمفردات التي ترجع إلى ذات الله تعالى وصفاته العليَّة قديمة بلا ريب، والمفردات التي ترجع إلى غير ذلك حادثة بلا ريب، كمدلول فرعون وهامان وقارون والسماوات والأرضين والجبال، ونحو ذلك من جميع المخلوقات، فإنها لا شك في حدوثها. وأما مدلول «الله» «الرحمن» «الرحيم» «السميع» «البصير» وغير ذلك مما يتعلق بالله وصفاته، فلا شك في قِدمه. وأما المسندات فالإنشاءات كلها قديمة، سواء كانت مدلول لفظ الخبر، أو الأمر أو النهي، أو الإذن أو النداء، فإن هذه المعاني قائمة بذات الله سبحانه وتعالى، وهي في نفسها واحدة ترجع إلى صفة الكلام، وتعددها بحسب تعلقاتها لا ينافي اتحادها في أصلها كما هو مبيَّن في محله، تأمل.

قوله: (صفة... إلخ): أي قائمة بالذات العليَّة، فيخلق الله تعالى معناها في قلب الملك، فيعبِّر عنها عند تبليغها للنبي عليه الصلاة والسلام بألفاظ. وهذا نوع من الوحي وهو أسهل. وتارة يخلق الله سبحانه وتعالى معناها في قلب النبي عليه الصلاة والسلام، ويخلق على لسانه كلامًا يفيد ذلك

صاوي

قوله: (نفسية): أي قائمة بالنفس أي الذات. وعبر عنها بنفسية دون سائر الصفات ردًا على المعتزلة القائلين ليس لله كلام نفسي، بل معنى كونه متكلمًا خلق الكلام.

بصيلة

(خلق الكلام): أي في بعض الأجساد، وذلك لزعمهم أن الكلام لا يكون إلا بحروف

بخيت

....

ليست بحرف ولا صوت...

سباعي

المعنى، وهو أيضًا نوع من الوحي، وهو أصعبه. قرره مؤلفه على العقائد.

قوله: (ليست بحرف ولا صوت): كالتفسير لقوله: «نفسية» فالمراد بالنفسية القائمة بالنفس لا التي لها ثبوت في نفسها. وقدَّمَ الحرف على الصوت لأنه بمنزلة الخاص، والصوت بمنزلة العام، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام بخلاف العكس، إذ قد يُوجد الصوت ولا يُوجد الحرف. ومن قَدَّمَ الصوت لاحظ أنه معروضٌ والحرف عارضٌ، والمعروض مقدَّم طبعًا.

فإن قلتَ: قول أهل الحق: إن الكلام الأزليَّ يتعلق بجميع متعلقات العلم الأزليِّ قد يقدح فيه أن أمر الله تعالى لبعض المكلفين بما علم سبحانه أنه لا يقع منه يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه، وعلمه قد تعلق بعدم ذلك المأمور فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه، فالعلم إذًا أعمُّ تعلقًا من الكلام؛ **قلتُ**: الكلام الأزليُّ له تعلقات

صاوي

قوله: (ليست بحرف ولا صوت): الحرف أخص من الصوت. ولما كان لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ذكر الأعم بعده. وإنما كان الصوت أعم من الحرف، لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه بشيء صوت، سواء انحبس في مخرج من مخارج الحروف، ويقال له: حرف وصوت، أو في غير ذلك، ويقال للكيفية الحاصلة حينئذ: صوت فقط.

بصيلة

وأصوات، وهو مردود بأن الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

ويُقال له: حرف وصوت، ولذا عرفوا الحرف بأنه صوت يعتمد على مخرج.

(صوت): اختُلف في تعريفه، فقيل: الصوت تموج الهواء. وقيل: هو القرع أو القلع. والحق أن ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف، فإن التموج محسوس باللمس، ألا ترى أن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده. اهـ. مواقف.

بخيت

....

تدل على جميع المعلومات...

سباعي

كثيرة وليس تعلقه محصورًا في التعلق الأمريِّ، فإن كان لم يتعلق كلامه بترك المأمور في المثال بطريق الأمر، فقد تعلق به بطريق النهي، وبطريق الوعيد، وبطريق الخبر بعدم الوقوع، وهذه كلها تعلقات الكلام الأزليِّ، فإذًا لا يمكن أن ينفرد العلم الأزليُّ بمتعلَّق لا يكون متعلَّقًا للكلام الأزليِّ بوجهٍ من وجوه متعلقاته.

قوله: (تدل... إلخ): أي تدل على ما يدل عليه العلم.

صاوي

واعلم أن كلام الله تعالى يُطلق بالاشتراك على الحسي والنفسي الذي هو الصفة القديمة، فهو حقيقة عرفية في كلٍّ، فالحسي ما كان بحرف وصوت، ومدلوله بعض مدلول الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، والنفسي ما ليس بحرف ولا صوت، ولا يوصف بتقديم ولا تأخير، ولا تقسيم ولا بداية ولا نهاية، وهو قديم ليس بمخلوق، فالكتب السماوية دالة على بعض مدلول الكلام النفسي، ولا يحيط بكل مدلوله إلا هو، لأن مدلول الكلام النفسي الواجبات والمستحيلات والجائزات تفصيلًا. وأما الكتب السماوية فقد دلت على بعض الواجبات تفصيلًا، وكل الواجبات إجمالًا، وكذا المستحيلات والجائزات. وتكليم الله لموسى على الجبل كان بالكلام النفسي على التحقيق عند الأشاعرة وبعض الماتريدية، خلافًا للمعتزلة والبعض الآخر من الماتريدية، فتقسيم الكلام إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد إنما هو لتلك المدلولات التي دل عليها الكلام الحسي. وأما الصفة القديمة فيستحيل انقسامها كما علمت. أخرج الطبراني عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال:

بصيلة

(إلى أمر ونهي... إلخ): أي أنه ينقسم بالاعتبار: فمن حيثُ تعلقُه بطلب فعل الصلاة أمر، ومن حيثُ تعلقُه بطلب تركه الزنا نهي، ومن حيثُ تعلقُه بأن فرعون فعل كذا خبر، ومن حيثُ تعلقُه بأن العاصي يدخل النار وعيد، ومن حيثُ تعلقُه بأن الطائع له الجنة وعد منه.

قوله: (واستخبار): الاستخبار الاستفهام.

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

«أوحى الله إلى موسى ﷺ: إني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي، وعشرة آلاف لسان حتى أجبتني». وأخرج القضاعي أن الله ناجى موسى بمئة ألف كلمة وأربعين ألف كلمة، فأشرق وجهه بالنور لما جاء من عند ربه ليعرف الناس صدق ما ادعاه، فما رآه أحد إلا عمي، فكان يمسح الرائي إليه وجهه بثوب مما عليه، فيرد الله عليه بصره، فتبرقع لئلا تذهب أبصار الناس عند رؤيته، وبقي البرقع على وجهه إلى أن مات. وكان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة مدة لئلا يسمع كلام الناس، فيموت من وحشة قبحه، وصار يسمع دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء من مسيرة عشرة فراسخ.

وقال سيدي علي الخواص نشأة أهل الجنة مخالفة لنشأة الدنيا التي نحن عليها صورة ومعنى، كما أشار إليه حديث: «إن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»، فيبصر الإنسان في الجنة بسائر جسده، ويسمع كذلك، ويأكل كذلك، ويشم كذلك، وينطق كذلك، ويدرك كذلك. وهذا القدر القليل من أحوال الجنة يبعده عقل من يسمع ذلك، فكيف بغير القليل مما هو أعظم من ذلك. قال: ولم أر أحدًا تكلم على ما ذكرته غير سيدي عمر بن الفارض في تائيته. انتهى ملخصًا من السحيمي على الشيخ عبد السلام. أي حيث قال:

يشاهد مني حسنها كل ذرة ... بها كل طرف جال في كل طرفة
ويثني عليها فيَّ كل لطيفة ... بكل لسان طال في كل لفظة
وأنشق رياها بكل رقيقة ... بها كل أنف ناشق كل هبة
ويسمع مني لفظها كل بضعة ... بها كل سمع سامع متنصت
ويلثم مني كل جزء لثامها ... بكل فم في لثمه كل قبلة

بصيلة

قوله (يشاهد مني... إلى حسنها): أي الذات العلية، مفعول مقدم لـ«يشاهد»، و«كل»:

بخيت

....

(و) سادسها (السمع). وسابعها (الإبصار)يعني البصر، ....

سباعي

قوله: (والسمع والإبصار): معطوفان على الكلام، أي سمعه وبصره. فـ«أل» عِوض عن المضاف إليه، يعني أنه يجب له تعالى صفة السمع وصفة البصر.

والمعتمد في ثبوت صفة الكلام له تعالى الدليل السمعي. وأما السمع والبصر فدليلهما سمعي بلا خِلاف، لأن القرآن والسنة والإجماع على أنه تعالى متكلم وسميع وبصير ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وإطلاق الوصف المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق، مع استحالة قيام الحوادث بذاته، ووجوب قيام صفة الشيء به، وقيام الدليل على مغايرة الصفات لبعضها.

وأما الاستدلال بأنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها، وأضدادها نقص، فقدَحوا فيه بأن هذه الصفات لا يلزم من كونها كمالًا في الشاهد أن تكون كمالًا في الغائب. ألا ترى أن اللذة والألم في الشاهد كمالٌ وعدمها فيه نقصٌ مع امتناعهما على الله سبحانه وتعالى، لأنهما من عوارض الأجسام وتوابع المزاج. وكنه ذاته غير معروف، فلا يُعرف أن هذه الأوصاف كمالات في حقّه لو لم يتصِّف بها لاتصف بأضدادها، فلا نعرف إلا ما دلَّ عليه فعله أو جاء به السمع، فإن لم يرد الشرع بشيء وجب الوقف.

ونُوقش في إثبات صفة الكلام بالدليل السمعي بأنه يلزم عليه الدور، لأن ثبوت الدليل

صاوي

فإذا علمت ذلك، فلا يستغرب قول العلماء: إن موسى سمع الكلام بجميع أجزائه من جميع جهاته.

قوله: (الإبصار): بكسر الهمزة مصدر أبصر.

بصيلة

فاعل مؤخر له. وقوله: «يثني» فاعله «كل» من قوله: «كل لطيفة»، ورياها: ريحها، مفعول انشق. وكل من «كل بضعة»: فاعل «يسمع». و«كل» في آخر بيت فاعل «يلثم».

بخيت

قوله: (والسمع والإبصار): هما ثابتان بإجماع أهل الأديان.

فقد أطلق اسم المسبَّب وأراد السبب مجازًا، يدل على مراده أن الكلام في المعاني، وكذا ما يأتي في التعلق ولو قال «ثم البصر» لكان أوضح. والسمع والبصر صفتان أزليتان ينكشف بهما...............

سباعي

الشرعي يتوقف على صدق الرسول، وصدق الرسول يتوقف على المعجزة، والمعجزة تتوقف على ثبوت الكلام، بناءً على أن دلالة المعجزة وضعية، أي إنها بمنزلة قوله: «صدقَ عبدي في كل ما يبلغ عني» وهذا دورٌ. وأُجيب بأنا نختار أن دلالتها عقلية أو عادية، ونمنع أنها وضعية، وإنما هي بمنزلة الوضعية، والمنزَّل منزلة الشيء لا يُعطَى سائر أحكامه.

قوله: (**فقد أطلق اسم المسبَّب**): أي الذي هو الإبصار، (**وأراد السبب**): الذي هو البصر.

قوله: (**ولو قال... إلخ**): لو قال ذلك لاحتاج إلى تغييرٍ في الآخر بأن يقول:

كلامُه والسمعُ ثم البصرُ   فهو الإلهُ الفاعلُ المقتدرُ

لكن الحاجة إلى المختار أَمَسُّ لأجل الرد على الفلاسفة فارتكب ذلك لذلك.

قوله: (**صفتان أزليتان ينكشف بهما... إلخ**): هما تعريفان في قوة قوله: «السمع صفة... إلخ» «والبصر صفة...إلخ». والمانع من جعله تعريفًا واحدًا هو أن التعريفَ يجب أن يكون بحيث يصدق

صاوي

قوله: (**فقد أطلق اسم المسبَّب**): مفرع على قوله: يعني.

قوله: (**يدل على مراده**): أي الذي هو البصر. وقوله: (**أن الكلام في المعاني**): أي في صفات المعاني القائمة بالذات الوجودية.

قوله: (**ولو قال ثم البصر لكان أوضح**) أي مع تغير تركيب البيت، وإلا ضاع الوزن.

بصيلة

(**أي مع تغيير تركيب البيت**): كأن يقول:

كلامه والسمع ثم البصر   فهو الإله الفاعل المقتدر

لكن الحاجة إلى المختار دعت لأجل الرد على الفلاسفة، فارتكب ذلك لذلك.

بخيت

....

جميع الموجودات...

سباعي

على كل فرد من أفراد المعرَّف. والمثنى أو المجموع لايصدق إلا على مثنى أو مجموع، لا على كل فرد فرد. وأيضًا الجواب بالحدِّ لا يكون إلا عند إفراد المحدود في السؤال، بخلاف ما إذا جمع مع المحدود غيره، فإن الجواب إنما يكون بالقدْرِ المشترَك وهو الجنس فقط، لا بالجنس والفصل الذي هو تمام التعريف لتباين الفصول، كالناطق والناهق والصاهل مثلًا، وإنما جمعهما لاتحاد خاصيتهما، أي انكشاف الموجودات بهما.

فإن قلتَ: اتحاد الخاصية يُوجب صدق تعريف كل منهما على الآخر، فلا يكون مانعًا من دخول الآخر، بل يلزم دخول كل إدراك يحصل به انكشاف الموجودات؛ **فالجواب**: أن ذاته وصفاته إدراك كنههما مُتعَذِرٌ، فلا يُدرَك منها إلا ما دلَّ عليه فعله. والدليل السمعي إنما دلَّ على ثبوت الصفات فقط. وغاية الأمر أن تعاريف صفاته تعالى إنما أفادت تمييز بعضها عن بعض، ولم تفد كنه الحقيقة،

صاوي

قوله: (بجميع الموجودات): أي عند السنوسي والأشعري، فلا يخص البصر بالمبصرات، والسمع بالمسموعات، خلافًا للسعد.

بصيلة

(أي عند السنوسي): يعني أن السنوسي عرفهما بقوله: ينكشف بهما جميع... إلخ، فهما إذًا مترادفان. ويرد على هذا التعريف أن يكون تعريف كل منهما صادقًا على الآخر، فلا يكون واحد منهما مانعًا. **أجيب** بأن الأمر كذلك، والعذر تعذر معرفة الكنه في ذاته تعالى وصفاته، إذ لا يُدرك منها إلا ما دلت عليه أفعاله، فإن لم يدل الفعل التجأنا إلى ورود ذلك من الشارع، وهو إنما دل على ثبوتها لا على غيره. وبأن التعريف مبني على رأي الأقدمين، وهم لا يشترطون في المعرف أن يكون مساويًا، فالمراد تمييزها عن سائر المعاني. اهـ. جراحي.

(فلا يخص البصر بالمبصرات... إلخ): اعلم أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري من المعتزلة قالوا برجوعها إلى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين: **أحدهما**: أنها تأثر الحاسة عن

بخيت

....

انكشافًا تامًّا، والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم، كما أن الانكشاف بأحداهما يغاير الانكشاف بالأخرىٰ.

سباعي

لأن كنه الحقيقة غير معلوم لنا. والأقدمون لا يشترطون أن يكون التعريف مساويًا للمعرَّف، بل يكتفون بما يحصل به التمييز، فالواجب ثبوت صفاته من غير معرفة الكُنْهِ علىٰ وجهٍ يخالف صفات المخلوقات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ: ١١].

قوله: «ينكشف... إلخ»: تقدم ما في الانكشاف من الإبهام، وخرج به القدرة والإرادة والحياة. وخرج بـ«جميع الموجودات» العلم والكلام.

قوله: (والانكشاف بهما... إلخ): أي فالانكشاف بهما أخصُّ من الانكشاف بالعلم، فكل ما تعلَّق به السمع والبصر تعلق به العلم، ولا ينعكس كليًّا، بل ينعكس جزئيًا، أي ليس كل ما تعلق به

صاوي

قوله: **(يغاير)**: أي في الحقيقة ونفس الأمر وإن كنا لا نطلع علىٰ ذلك. وبهذا اندفع ما أُورد أن العلم والسمع والبصر متعلقان بكل موجود، فيلزم إما تحصيل الحاصل إن كان ما تعلق به أحدها

بصيلة

المسموع والمبصر، أو مشروطان به، وهو محال في حقه تعالىٰ. **ثانيهما**: أن إثبات السمع والبصر في الأزل بلا مسموع ومبصر خروج عن المعقول. **وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية** حيث قالوا بكونهما غير العلم. **وأجابوا عن دليلهم الأول** بأن كونهما مع التأثر لا يقتضي كونهما عين التأثر أو مشروطين به، ولو سُلِّم فيجوز أن لا يكونا في حقه تعالىٰ كذلك، وقياس الغائب علىٰ الشاهد فاسد، مع المخالفة في حقيقة صفاتهما. **وعن الثاني** بأن انتفاء التعلق في الأزل لا يُوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا، إذ يوجدان بدون التعلق. **واستدلوا على مغايرتهما للعلم** بظواهر الآيات والأحاديث، ولا صارف عن الظواهر، إذ لا دليل علىٰ امتناع السمع والإبصار بدون الآلتين المعروفتين. قال شارح «المقاصد»: المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلًّا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم علىٰ قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري في الإحساس من أنه علم بالمحسوس، لجواز أن يكون مرجعهما إلىٰ صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات. اهـ.

بخيت

قوله: (والانكشاف بهما يغاير... إلخ): اعلم أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسين البصري من

....

سباعي

العلم تعلق به السمع والبصر، بل بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر، وهو الموجودات.

صاوي

تعلق به الباقي، أو خفاء بعض المعلومات عن العلم إن كان ما تعلق به السمع والبصر لم يتعلق به العلم، وكلا الأمرين محال. ودليل هذه الصفات الثلاثة نقلي من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وأجمع أهل الأديان والعقلاء على أنه تعالى سميع بصير متكلم، والمشتق يدل على المشتق منه، خلافًا للمعتزلة النافين للمعاني حيث قالوا: سميع بذاته وهكذا. وإنما كانت أدلة هذه الثلاثة نقلية لأن إيجاد العالم ليس متوقفًا عليها، لأن صفة العلم مغنية، فإن كان الغرض أن علمه محيط بحقائق الواجبات والجائزات والمستحيلات على ما هي عليه تفصيلًا في كل جزئية، فهو غني عن المؤكد.

إن قلت: إنه يمكن أن يكون دليلها عقليًا، وتقديره أن تقول: لو لم يتصف بها لاتصف بضدها، وهو نقص، والنقص عليه محال؛ **أُجيب** بأن النقص مشاهد في الحوادث، ولا يُقاس القديم على الحادث، لأن كمال الحادث لا يلزم أن يكون كمالًا في حق الله. ألا ترى الزوجة والولد فإنهما كمال في حق الحادث مستحيل في حق الله، فضعف الدليل العقلي.

بصيلة

....

بخيت

المعتزلة قالوا برجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين:

أحدهما: أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر، أو مشروطان به، وهو محال في حقه تعالى.

ثانيهما: أن إثبات السمع والبصر في الأزل بلا مسموع ومبصر خروج عن المعقول. **وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية** حيث قالوا بكونهما غير العلم. **وأجابوا عن دليلهم الأول** بأن كونهما مع التأثر لا يقتضي كونهما عين التأثر أو مشروطين به، ولو سُلِّم فيجوز أن لا يكونا في حقه تعالى كذلك، وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما، **وعن الثاني** بأن انتفاء التعلق في الأزل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا، إذ يوجدان بدون التعلق. **واستدلوا**

....

سباعي

....

صاوي

إن قلت: في الاستدلال بالنقل على صفة الكلام دور، وذلك لأنها لا تثبت إلا إذا ثبت صدق الرسول، ولا يثبت صدقه إلا بالمعجزة، وهي لا تثبت إلا إذا ثبت كون الباري متكلمًا، لأن المعجزة تنزل منزلة قول الله: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني»، وكونه متكلمًا يتوقف على إثبات الكلام له بالدليل الشرعي؛ أجيب بأن الجهة منفكة، وذلك لأن معنى تنزيل المعجزة منزلة قول الله... إلخ، أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها، وليس معناه أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يديه. وهذا كما تقول الإشارة تدل وضعًا على ما يدل عليه الكلام، وهل المشير متكلم أو أخرس؟ محتمل، وليس في الإشارة ما يدل على شيء منها، والكلام المستدل عليه هو النفسي لا اللفظي.

بصيلة

....

بخيت

على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والأحاديث، ولا صارف عن الظواهر، إذ لا دليل على امتناع السمع والإبصار بدون الآلتين المعروفتين. قال شارح «المقاصد»: المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلًّا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري في الإحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات. اهـ. فظهر أن الأشعري يخالف الفرقة الأولى في قولهم: يتوقف السمع والبصر على الآلتين المعروفتين، ويخالف كلام الفريقين في قولهما بأن الإحساس ليس من أفراد العلم، بل هو إدراك آخر يوجد في جميع الحيوانات، بخلاف العلم[1]. وتحقيق هذا المقام أنه لا شبهة في أنه إذا علمنا شيئًا علمًا تامًّا قبل الإبصار مثلًا، ثم شاهدناه بالبصر مثلًا حصل هناك إدراك آخر أجلى وأوضح من الأول، لأنه إدراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي، والأول على

(١) قوله: (بخلاف العلم): فيه أن جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرها من الحيوانات، اللهم إلا أن يكون ذلك التجويز منهم مبنيًا على تجويز عقل للحيوانات وراء الإحساس. اهـ منه.

....

سباعي ______________________________________

....

صاوي ______________________________________

....

بصيلة ______________________________________

....

بخيت ______________________________________

الوجه الكلي. وإنما الشبهة في أمرين: أحدهما: أن ذلك الإدراك الجزئي(٢) هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب إليه الفرقة الأولى، أو لا يتوقف كما ذهب إليه الثانية مع الأشعري. **ثانيهما:** أن ذلك الإدراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب إليه غير الأشعري، أو من أفراد العلم كما ذهب إليه الأشعري، فللعلم عنده تعلقان: أزلي، وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات. وأما عند غيره فليس للعلم إلا تعلق واحد أزلي أبدي، فما ذكره الخيالي حيث قال: هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة. وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيثُ التعلقُ على وجه يكون سببًا للانكشاف التام، وإن كان له تعلق آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات، فللعلم نوعان من التعلق، فلا يرد أن يُقال: العلم بالمسموع حاصل قبل وجوده، بخلاف السمع، فلا يتحدان. ومن تمسك به -أي بإثبات الصفتين المغايرتين للعلم- يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس، فلا تنحصر الصفات في السبع، ففيه نظر من وجوه:

أما أولًا: فلما علمت من أن إثبات تعلقين للعلم إنما ينطبق على مذهب الأشعري فقط.

وأما ثانيًا: فلأن للعلم شخصين من التعلق عند الأشعري لا نوعين، لما نبه عليه السيد الشريف في بحث أن الإحساس علم عند الأشعري في دفع إيراد السعد على العضد حيثُ جوز كونهما نوعين أو شخصين بأنه على تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيًّا، لأن مراد الجمهور أن العلم نوع، والإحساس نوع آخر أن التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار.

---

(٢) **قوله: (أن ذلك الإدراك الجزئي... إلخ):** أي على وجه الإحساس والتخيل، وليس أن كل إدراك جزئي يتوقف على الآلة، وإلا ورد أن الله يدرك ذاته إدراكًا جزئيًا بدون آلة. فافهم. اهـ منه.

ثم فرع على صفات المعاني في الجملة، إذ التفريع إنما يظهر على الأربعة الأول قوله **(فهو الإله)** أي المعبود بحق **(الفاعل المختار)**..

سباعي

قوله: **(المعبود بحق)**: أي المستغني عن كل ما سواه بشرط افتقار كل ما عداه إليه. اهـ. مؤلفه.

صاوي

قوله: **(على الأربعة الأول)**: أي التي هي العلم والحياة والقدرة والإرادة.

بصيلة

....

بخيت

وأما ثالثًا: فلأن ما أورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر أن كلًّا من السمع والبصر، أعني الإدراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين، فربما يحصل بدون آلة، وغيرهما من الإحساسات إدراكاتٌ بشرط الحواس، فيكون كل منها مسببًا مساويًا موقوفًا على الحاسة، لا بمعنى أن إيجاده تعالى لذلك الإدراك فينا موقوف على الحاسة، فإنه خلاف المذهب، بل بمعنى أن واضع اللغة إنما وضع الذوق مثلًا على الإدراك المرتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها، فيستحيل توصيفه تعالى بها، بخلاف السمع والبصر، فإنهما إنما وُضعا للإدراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة، لكن لا بشرط حصوله بهما، على أن الشرع لم يرد بتوصيفه بها بخلاف السمع والبصر.

قوله: **(فهو الإله الفاعل المختار)**: فإن قلت: إن الحنفية ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض كما في «شرح المقاصد» فجعلوا العلم بترتب المصالح علةً لتعلق الإرادة بالوقوع، فكيف يصح لهم القول بكونه تعالى مختارًا بمعنى صحة الفعل والترك؟ مع أن الذات توجب العلم، والعلم يوجب تعلق الإرادة، وتعلق الإرادة يوجب الفعل؛ **قلتُ**: يُجاب بمنع إيجاب العلم بترتب المصلحة لتعلق الإرادة، بل هو مرجح ترجيحًا غير بالغ حد الوجوب.

وما قيل: إذا لم يبلغ الترجيح حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت، وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح، فإن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر إلى ذلك المرجح، لم يكن المرجح مرجحًا، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر، لأن الوقوع كان راجحًا بذلك المرجح، فمدفوع بأن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون

أي الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾ [القصص: ٦٨] لا أنه فاعل بالطبع أو بالعلة، خلافًا للفلاسفة الملعونين، ولذا قالوا بقدم العالم، لأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول، ونفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية، وهو مذهب باطل وكفر صراح. ومما يدل على بطلانه تنوع العالم إلى أنواع مختلفة فبعضه جماد، وبعضه حيوان، وبعضه ظلماني، وبعضه نوراني، وبعضه حلو، وبعضه مر، إلى غير ذلك كما أشار له الكتاب العزيز في كثير من الآي، قال تعالى: ﴿ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤]، فهذا يشير إلى أن هؤلاء الخاسرين ليسوا بعقلاء، إذ فعل العلة والطبيعة ليس إلا شيئًا واحدًا غيرَ مختلف ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠]، ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا وَمَا لَهَا

سباعي

قوله: (لا أنه فاعل بالطبع... إلخ): محترز قوله: مختار.

قوله: (ولذا): أي ولقولهم: إنه فاعل بالطبع، المفهوم من قوله: خلافًا... إلخ.

قوله: (فهذا): أي ما أشار له الكتاب. قوله: (إذ فِعْل العلة... إلخ): علة لقوله: ليسوا بعقلاء. قوله:

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

مرجحًا بالنسبة إلى وقت آخر، بل يكون منافيًا للمصلحة، فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت آخر، بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت، وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالأوقات فتتعلق إرادته بوقوع كل ممكن في وقته لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه، وبعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه، أي فالترجيح هنا بمعنى اعتبار قوة الداعي، لا بمعنى مرجح الوجود على العدم الذي هو مفيد الوجود، لأنه ما لم يجب بالإيجاد لا يوجد بلا شبهة، فلا إشكال أصلًا، فتدبر.

قوله: (خلافًا للفلاسفة): قد علمت تحقيق مذهبهم مما سبق وقولهم بقدم العالم لأنهم قالوا إيجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع خلوه عنه كما تقدم، فتبصر.

مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ﴾ [ق: ٦ - ٧]، ولكن ﴿وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٖ﴾ [الرعد: ٣٣].

ومما بنوه في مذهبهم عدم المعاد الجسماني،.............................

سباعي

(من فروج): أي شقوق. قوله: (﴿زَوۡجِۭ﴾ [ق: ٧]). أي صِنفٌ (﴿بَهِيجٖ﴾ [ق: ٧]). أي مبسِط مفرِح. وتقدَّم لك الكلام على ذلك. قوله: (﴿رَوَٰسِيَ﴾ [الرعد: ٣]). صفة لموصوف محذوف، أي جبال رواسٍ.

قوله: (ومما بنوه على مذهبهم... إلخ): أي لأن القديم لا يقبل العدم. وأما المعاد الرُّوحاني فيقولون به.

صاوي

قوله: (عدم المعاد الجسماني): أي فهم يقولون أن أصول العالم القديمة لا تنعدم، وفروعه تنعدم ولا تعود.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ومما بنوه على مذهبهم... إلخ): وذلك لأن المعاد الجسماني على ما جاءت به الشرائع بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر، فيلزم الخلاء في زمن العدم المتخلل بين العالمين، وينفك العلة عن المعلول، وكل ذلك محال عندهم.

وقيل: وجه البناء أنهم قائلون بقدم العالم، وما ثبت قدمه استحال عدمه.

ثم اعلم أن الأقوال في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: بثبوت المعاد الجسماني فقط. وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة.

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

الثالث: ثبوتهما معًا. وهو قول أكثر المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وكثير من الصوفية.

الرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين.

الخامس: التوقف في ذلك. وهو منقول عن جالينوس.

وقد صرح ابن سينا بأن معنى نفي الجسماني عند الحكماء نفي ثبوته من طريق العقل، وأن ما هو منقول من المعاد عن الشرع لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشرع وتصديق خبر الرسول ﷺ، وقد

وقد زخرفوا مذهبهم بشبه ظنية خيالية ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾ [النور: ٣٩]، فضلوا وأضلوا حتى ظن كثير من الناس أن هذه الزخارف علم، بل فضلوا المتمسكين بها على علماء الشريعة ﴿كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ﴾ [التكاثر: ٣-٤].

واعلم أن من اشتغل بعلم الفلاسفة قل أن تنجو عقيدته من ظلمة، أقلها كثرة التشكيك والوسوسة التي تجره إلى الإبداع أو إلى الكفر والعياذ بالله تعالى، فالحذر من الاشتغال بخرافاتهم.

على أن المطلوب من العبد إنما هو عبادة الله اعتقادًا وعملًا لينجو من النار في الآخرة، والعلم من حيثُ إنه علم لا ينجي من عذاب الله ما لم يُعمل به، والعبادة المطلوبة شرط صحتها العلم، فينبغي للعاقل أن يقتصر من العلم على ما به العمل، وهو العلم الشرعي، وهو ثلاثة أنواع: ....

سباعي

قوله: (كسراب... إلخ): هو الذي يُرى أنه ماءٌ وليس بماءٍ، وهو المُسمى ببحر التواهِ عند العامة. **قوله: (على أن... إلخ)**: ترقٍ في التحذير عن الاشتغال بعلمهم.

صاوي

قوله: (بل فضلوا): إضراب عما قبله قُصد به الترقي في الرد عليهم. **قوله: (﴿كَلَّا سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ﴾ [التكاثر: ٣])**: «كلا» ردع وزجر. وفيه تعريض لهم بوعيد التكاثر.

بصيلة

....

بخيت

بسطت الشريعة الحقة حال السعادة والشقاوة بحسب البدن، ومنه [مـ]ـما يُدرك بالعقل والقياس البرهاني وصدقت النبوة عليه أيضًا المعاد الروحاني. وإن كانت الأوهام منا قاصرة عن تصور حال السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس، فاعرف وكن شاكرًا.

قوله: (فالحذر من الاشتغال بخرافاتهم... إلخ): نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين. وذلك إنما يكون بعد معرفة شبههم حتى يتمكن من إزالتها وإلزام المعاند وإرشاد المسترشد، لكن لا يخوض في هذا إلا أهل الذكاء الراسخون في العلم، فلا تغش نفسك وتبصَّر، فإن شأن الاعتقاد ليس بهين، ﴿وَتَحۡسَبُونَهُۥ هَيِّنٗا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٥]. ولكثرة الغش وعدم معرفة كثير من طلبة العلم بمقادير أنفسهم

علم أصول الدين، وعلم الفقه، وعلم التفسير، وما يتصل بذلك من آلاتها، كعلم النحو والمعاني والبيان، بخلاف علوم الفلاسفة فإنها بطالة إن سلم صاحبها من الضلال، وإلا فهي عين الوبال.

نعم علم الطب وما يوصل إلى معرفة الوقت والجهات من علم النجوم فذلك جائز. على أنا لا نسلم أن هذا من علم الفلاسفة، بل هو من الشرعي بدليل ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [الأنعام: ٩٧]، والإذن بالطب مشهور في السنة.

واعلم أن هذه الصفات السبع هي المتفق عليها بين القوم، فلذا اقتصرتُ عليها ولم أزد ما زاد بعضهم من صفة الإدراك،..

سباعي

قوله: (بين القوم): المراد بهم أهل السنة، إشارةً إلى أن المعتزلة خالفوا في جميع صفات المعاني، فأنكروها ورتبوا ثمراتها على الذات فقالوا: قادرٌ بذاته... إلخ.

صاوي

قوله: (وعلم التفسير): أي للقرآن والحديث، فدخل علم الحديث بهذا المعنى. **قوله: (نعم علم الطب... إلخ)**: استدراك على ما ذكره من أن الاشتغال بعلم الفلاسفة بطالة. **قوله: (على أنا لا نسلم... إلخ)**: ترق في الاستدراك.

قوله: (من صفة الإدراك): ظاهره أنها صفة واحدة، وهو أحد قولين. وعليه فقيل: متعلقة

بصيلة

(ظاهره أنها صفة واحدة... إلخ): قال المحقق الأمير: وهل هو صفة واحدة أو للملموسات إدراك، وللمشمومات إدراك، وللمذوقات إدراك؟ قولان. **إن قلت**: ما معنى تهاجم الثاني على التعدد، مع أن الصفة القديمة لا تتعدد بتعدد متعلقها كالعلم والقدرة... إلخ؟ **قلت**: ذلك إذا اتحدت كيفية التعلق كالانكشاف في العلم، وكيفية اللمس غير كيفية الشم، وكلاهما غير كيفية

بخيت

ترى العلماء سدوا الباب وحذروا عن الاشتغال بخرافاتهم مطلقًا، فافهم.

قوله: (ما زاده بعضهم من صفة الإدراك): أي وغيرها مما وقع فيه الخلاف بين القوم، فإن الذي يؤخذ من «المواقف» أن الخلاف بينهم ليس قاصرًا على صفة الإدراك، بل جارٍ في صفات كثيرة منها البقاء، قال الأشعري وأتباعه ومعتزلة بغداد إنها صفة ثبوتية زائدة، ونفاه غيرهم.

ولأن الحق فيها الوقف.......................................

سباعي

قوله: (ولأن الحق فيها الوقف): أي لأن من قال بها أخذها من قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فهو مشتقٌّ من الإدراك، فيكون قد قامت به صفة تُسمَّى بالإدراك، ويساعده ما تقدم من أن إطلاق الوصف المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق، تدبَّر.

صاوي

بالموجودات. وقيل: بالمشمومات والملموسات والمذوقات. والآخر أنها إدراكات ثلاثة، كل واحد متعلق بشيء خاص. فعلى أنه يتعلق بالموجودات يكون كالسمع والبصر له ثلاث تعلقات، ولا يعلم المغايرة بينها إلا هو تعالى. وعلى تعلقه بالأمور الثلاثة، سواء قلنا: إنه واحد أو متعدد، فله تعلقان صلوحي قديم، وتنجيزي حادث، فتدبر.

قوله: (ولأن الحق الوقف): الأظهر حذف الواو وجعله علة لعدم الزيادة. وإنما كان الحق

بصيلة

الذوق، وثمرة كل منها غير ثمرة الآخر، وإن كان المولى تعالى منزهًا عن سمات الحوادث. ثم إن بعضهم زاد في الإدراك اللذة أو الألم كما في مواد الكبرى. ويُعترض بأنها تابعان للمس أو الشم أو الذوق. ويجاب بأنهما قد يكونان بأمر وجداني باطني. اهـ.

(بالمشمومات... إلخ): أي من غير اتصال بمحالها ولا مماسة ولا تكيف بكيفياتها، فقولنا: «بمحلها» أي محال الملموسات وما معها، بناءً على أن المشموم هو الرائحة، والمذوق الطعم، والملموس النعومة والخشونة لا الجسم وإنما هو محل فقط. وقولنا: «ولا تكيف... إلخ» التكيف: الاتصاف بكيفية وصفة مخصوصة، فالمولى لا يتصف باللذة والانبساط بسبب طيب الرائحة مثلًا، تأمل.

مبحث صفة الإدراك: (وهذا أحد أقوال ثلاثة... إلخ): حاصل المقام بغاية الإيضاح: أن العلماء اختلفوا في صفة زائدة على العلم والسمع والبصر تُسمَّى الإدراك، تتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحالها... إلخ ما تقدم لنا، فقيل بثبوتها له تعالى، وقيل بانتفائها عنه، وقيل بالوقف، وهو المعتمد كما أشار لذلك الشارح. فذهب إلى الأول القاضي أبو

بخيت

....

ولم أذكر الصفات المعنوية الملازمة للسبع المعاني، وهي كونه تعالى عالـمًا وكونه حيًّا، وكونه تعالى قادرًا... إلخ، لأن الحق ما ذهب إليه إمامنا إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه من أنها ليست بزائدة على المعاني، بل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات،.........

سباعي

....

صاوي

الوقف لأن دليل الصفات الثلاثة نقلي ولم يرد سمع بإثباتها. وهذا أحد أقوال ثلاثة **هو أصحها**. **والثاني**: إثباتها بناء على أن إثبات الصفات الثلاثة بالدليل العقلي، وهي من جملة الكمالات. **والثالث**: نفيها بناء على أن إثباتها بالدليل السمعي، ولم يرد في الإدراك نص. وأيضًا إثباتها بدون نقل يوهم النقص، لأن الشم والذوق واللمس تفيد التكيف والاتصال، وهو محال عليه تعالى.

بصيلة

بكر الباقلاني وإمام الحرمين ومن وافقهما قالوا: إن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها، للتفرقة بينها. وأيضًا هي كمالات، وكل حي قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها وهي نقص، لأن معها فوت كمال، والنقص في حقه تعالى محال، فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام، ونفي اللذات عنه والآلام. وذهب إلى الثاني جماعة من الأئمة لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازمًا عقليًّا، فلا يُتصور انفكاكها عنه، والاتصال مستحيل عليه تعالى، واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، ولأن إحاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بهذا سمع. ودعوى أنه تعالى لو لم يتصل بها لاتصف بأضدادها فاسدة، لمنافاة العلم لتلك الأضداد، وقد وجب اتصافه تعالى به، ولا يعكر على قولنا: حيث لم يرد بها سمع قولُه: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لأن معناه كما قال الأمير يحيط بها علمًا وسمعًا وبصرًا. وذهب إلى الثالث المقترح وابن التلمساني لتعارض أدلة الإثبات والنفي وهو أتم. هذا ولم يذكر صفة التكوين أيضًا، لأنها من صفات الأفعال، وهي حادثة عند الأشاعرة لا الماتريدية، فهي قديمة عندهم من صفات المعاني.

بخيت

قوله: (ولم أذكر... إلخ): أي مع الاتفاق بين المتكلمين والحكماء على أنه تعالى يوصف بكونه عالـمًا قادرًا... إلخ، فافهم.

لا أن لها ثبوتًا في الخارج عن الذهن بناءً على نفي الحال، وأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم.

ولما فرغ من بيان صفات المعاني، شرع في بيان تعلقها، والتعلق: اقتضاء الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بالذات كاقتضاء العلم معلومًا ينكشف به، واقتضاء الإرادة مرادًا يتخصص بها، واقتضاء القدرة مقدورًا وهكذا، فقال (وواجب) عقلًا (تعليق ذي) أي هذه (الصفات) أي صفات المعاني (حتمًا) أي لزومًا (دوامًا) أي على سبيل الدوام والاستمرار. وهذا من زيادة التأكيد، لأن الواجب العقلي شأنه ذلك، (ماعدا الحياة) بالجر، فما زائدة، وعدا حرف جر، فيجب على كل مكلف أن يعتقد ذلك.

سباعي

قوله: (وواجب... إلخ): «واجب» مبتدأ، و«تعليق» خبر أو بالعكس، فالعلم إن لم يتعلق بشيء لا معنى لكونه علمًا. وقوله: (حتمًا): كالتوكيد لقوله: «وواجب» لأن الواجبَ لا يكون إلا حتمًا.

قوله: (أي على سبيل الدوام): إشارة إلى أنه منصوب على نزع الخافض.

قوله: (أن يعتقد ذلك): أي تعليق تلك الصفات.

صاوي

قوله: (لا أن لها ثبوتًا في الخارج): أي بحيث تكون قائمة بالذات، فلا ينافي أن هذا الأمر اعتباري متحقق في نفسه، بقطع النظر عن اعتبار المعتبر، فالقدرة مثلًا صفة قائمة بالذات وجودية يصح أن تُرى، وكونه قادرًا على غير قول الأشعري صفة قائمة بالذات لازمة للقدرة ثابتة في الخارج ولا تُرى، وهكذا. وعلى كلام الأشعري صفة اعتبارية لها ثبوت في الذهن فقط.

واعلم أنه على القول بإثبات الأحوال فليس للمعنوية تعلقات كالمعاني، لأن التعلق حال، وحينئذ يلزم وصف الحال بالحال. وكان المناسب للشارح ﷺ أن يعدها كما عدها السنوسي واللقاني لأجل الإيضاح والتعليم، ولأن تركها ربما يُوقع العوام في نفي نسبتها إلى الله تعالى، وهو كفر.

قوله: (وهذا من زيادة التأكيد): أي قوله «دوامًا» فـ«حتمًا» توكيد لمعنى الوجود، و«دوامًا» زيادة تأكيد.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (والتعلق اقتضاء... إلخ): أي بحسب مفهوم كل صفة.

وحاصله أن هذه الصفات بالنسبة للتعلق وعدمه أربعة أقسام:

قسم منها **لا يتعلق بشيء**، وهو الحياة، إذ هي صفة تصحح لمن قامت به الإدراك من غير أن تطلب أمرًا زائدًا على قيامها بمحلها.

وقسم **يتعلق**، وهو ثلاثة أقسام: **الأول منها**: ما يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي، وهو صفتان: العلم والكلام، وإليه أشار بقوله **(فالعلم جزمًا)** معمول لقوله «تعلَّقَا» قُدِّم عليه **(والكلام السامي)** أي العالي المرتفع القدر، المنزه عن الحروف والأصوات، والتقديم والتأخير والسكوت، واللحن والإعراب، وغير ذلك مما يتصف به كلام الحوادث.

سباعي

قوله: (أربعة أقسام): الأولى أن يقول قِسمان: **قسمٌ لا يتعلق** وهو الحياة، **وقسمٌ يتعلق** وهو ثلاثة أقسام... إلخ.

قوله: (قُدِّم عليه): أي للضرورة.

قوله: (أي العالي): تفسيرٌ للسامي، لأنه من السموِّ وهو العلو والرِّفعة، لأن كلامه تعالى عبارة عن معنىً قائم بذاته العليَّة، ولا ريب في رفعته.

قوله: (مما يتصف به... إلخ): أي من الفكِّ والإدغام، والتفخيم والترقيق، والغنة والقصر،

صاوي

قوله: (تصحح) أي توجب. **وقوله: (الإدراك)**: أي الاتصاف به أزلًا وأبدًا، فهي شرط عقلي يلزم من عدمها عدم الإدراك، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا عدمه. وهذا تعريف للحياة من حيثُ هي قديمة أو حادثة. وتقدم تعريف القديمة في الشرح.

قوله: (معمول): أي لقوله «جزمًا». **قوله: (والتقديم والتأخير)**: أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر، لأنه هو الذي من صفات الكلام.

بصيلة

(وتقدم تعريف القديمة في الشرح): أي حيث قال: وهي صفة أزلية توجب صحة العلم والإرادة.

بخيت

....

(تعلَّقا) أي إن هاتين الصفتين تعلقا **(جزمًا)** أي مجزومًا به **(بسائر)** أي بجميع جزئيات **(الأقسام)** أي أقسام الحكم العقلي الثلاثة: الواجب والمستحيل والجائز...........................

سباعي

والمد، إلى غير ذلك.

قوله: **(أي أقسام الحكم العقلي)**: يشير به إلى أن «أل» في الأقسام للعهد.

قوله: **(الواجب)**: أي الأمر الواجب، وكذا يقدر في المستحيل والجائز، فقوله: الواجب وما بعده نعوتٌ لمنعوتات محذوفة، وتقدير الموصوف أمرًا أولى من تقديره حكمًا، لأنه يشمل الحكم وأطرافه من محكوم به وعليه ونسبة، ويشمل المعدوم أيضًا، ويشمل علمه، فيعلم أن له علمًا متعلِّقًا بما ذُكر.

و«أل» في الواجب للجنس، بخلاف الحكم فإنه قاصرٌ على التصديقات، ولا يشمل التصورات، مع أن تعلُّق العلم عام في التصورات والتصديقات والجزئيات والكليات وجميع الأشياء. ومن قدر الموصوف حكمًا لاحظ أن الحكم يستلزم أجزاءه، أي يستلزم ما اشتمل عليه من المفردات، لكن المطلوب في هذا الفن التنصيص على أعيان المسائل. وأيضًا لا يلزم من معرفة الجملة معرفة التفصيل ولا العكس.

فإن قلتَ: إذا كان متعلق العلم شاملًا لجميع أقسام الحكم العقلي، دخل فيه متعلَّق السمع والبصر لتعلقهما بالموجود فقط، فكان العلم يغني عن ذكر السمع والبصر؛ **فالجواب**: أن المطلوب ذكر العقائد مفصلَّة.

تنبيهات: **الأول**: فُهِمَ من تعميم تعلق العلم الردُّ على المخالفين فيه من قائل: إنه لا يعلم بعلمه، ومن قائل: إنه لا يعلم ما لا يتناهى، ومن قائل: إنه لا يعلم بذاته، ومن قائل: إنه لا يعلم بغيره، ومن قائل: إنه لا يعلم بالجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، وانظر أدلَّة كلٍّ وردَّه في كبير اللقاني.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

أما كونهما متعلقين فلأنهما طلبا أمرًا زائدًا على قيامهما بمحلهما، إذ العلم يقتضي معلومًا ينكشف به، والكلام يقتضي معنى يدل عليه. وأما تعلقهما بجميع أقسام الحكم العقلي فظاهر، إلا أن تعلقهما مختلف، فتعلق العلم تعلق انكشاف، وتعلق الكلام تعلق دلالة، كما فُهم مما ذكرتُه لك.

فالعلم يتعلق بجميع الكليات والجزئيات أزلًا وأبدًا بلا تأمل واستدلال، ولا سبب من الأسباب، فلا يوصف بالضروري ولا بالنظري، وله تعلق واحد تنجيزي قديم.

سباعي

الثاني: منع سيدي أحمد زروق نفعنا الله به أن يُقال: «إن علم الله تعالى يتعلق بالمعلومات إجمالًا»، لإيهامه أنه لا يتعلق بها تفصيلًا، كما منع أن يُقال «يتعلق بها إجمالًا وتفصيلًا» للتناقض، وأوجبَ في التعبير أن يُقال: «يتعلق بها تفصيلًا».

الثالث: معنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل: علمه تعالى باستحالته، وأنه لو تصور وقوعه لزِمَ منه الفساد. وهذا ما أشار له بعض السلف بقوله: علم ما كان، وعلم ما يكون، وعلم ما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون. وبهذا تميَّز عن علمنا بالمستحيل. والله أعلم.

قوله: (معلومًا): المعلوم ما شأنه أن يُعلَم.

قوله: (مما ذكرته): أي في تعريف كلٍّ. **قوله: (بلا تأمل)**: أي لأن التأمل من صفات الجاهل. **وقوله: (ولا سبب من الأسباب)**: منها النظر، ومنها المشاهدة، ومنها العقل. **قوله: (فلا يوصف... إلخ)**: تفريع على قوله: بلا تأمل... إلخ.

قوله: (وله تعلق واحد تنجيزي قديم): أي بمعنى أن جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات انكشفت له في الأزل على ما هي عليه مع إضافة الجائزات إلى أوقاتها.

وقيل: إن تعلق العلم لا يوصَف بصلاحيٍّ ولا تنجيزيٍّ، لأن وصفه بالصلاحي يقلبه جهلًا،

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (فالعلم يتعلق... إلخ): تقدم لك، فتذكر.

والكلام يدل على ما ذكر دلالة مستمرة بلا انقطاع أزلًا وأبدًا، فهو تعالى به آمر ناهٍ مخبر، فهو في نفسه واحد، وتكثره إنما هو بتكثر التعلقات، كالعلم والقدرة، ولذا قسموه إلى أمر ونهي، وخبر واستخبار، فمن حيثُ اقتضاؤه فعلًا أو تركًا يُسمىٰ أمرًا ونهيًا، ومن حيثُ تعلقُه بثبوت أمر لأمر أو نفيه يُسمىٰ خبرًا.

سباعي

ووصفه بالتنجيزيِّ يدني إلى حدوثه، ولا يوصف بالتنجيزي إلا في بعض الصور وهو قولهم: «العلمُ بالوقوعِ تابعٌ للوقوعِ» لأنه علم في الأزل أن المحكيَّ معلومٌ، وأنه سيقع في زمن كذا، فقبْلَ وقوعه إنما تعلَّق علمه بأنه سيقع، ولا يتعلق بوقوعه بالفعل إلا بعد وقوعه. وهذا معنىٰ قولهم: «العلم بالوقوع تابع للوقوع» فتعلقه بالوقوع بعد الوقوع تنجيزي، وقبل الوقوع صلاحي.

قوله: (وتكثره... إلخ): جواب عمَّا يُقال: إن الكلام متنوع إلى أمر ونهي، وطلب وترجٍ إلى غير ذلك، وإذا كان كذلك فيكون جنسًا، فأجاب عنه بقوله: وتكثره... إلخ.

قوله: (ولذا): أي ولأجل كونه آمرًا أو ناهيًا. وهذا التقسيم في الأزل إلى هذه الأقسام مع عدم وجود المأمورين في الأزل باعتبار المعنىٰ الصلوحي الذين في علم الله أنه سيوجدهم ويأمرهم... إلخ.

وذهب **عبدالله بن سعيد القطان** الشهير بابن كُلَّاب -بضم الكاف وتشديد اللام- أحد أئمة السنة قبل الأشعري إلى أن الكلام لا يتنوع في الأزل إلى الأمر والنهي... إلخ، وأن التنوع إلى ذلك حادث عند حدوث التعلقات التنجيزية. ورُدَّ بأن الجنس لا يُوجد مجردًا عن أنواعه، وإنما يُوجد في ضمن شيء من أنواعه. وأُجيب بأن هذا في الأنواع الحقيقية، وهذه أنواع اعتبارية، لأن صفة الكلام شخصية، وتكثرها إنما هو بحسب التعلقات. والفرق على هذا بين مذهب ابن كُلَّاب ومذهب الأشعري أن ابن كُلَّاب يعتبر في التنوع التعلقات التنجيزية الحادثة، والأشعري يعتبر في

صاوي

قوله: (ولذا قسموه): أي من حيثُ التعلقاتُ. **قوله: (يُسمَّى أمرًا ونهيًا):** لف ونشر مرتب.

بصيلة

....

بخيت

....

وهل يُشترط في تسميته بذلك، كالخطاب وجود المخاطبين بالفعل أو لا؟ خلاف،..........

سباعي

التنوع التعلقات الصلوحية الأزلية.

وذهب الإمام الرازي ومن تبعه إلىٰ أن الكلام النفسي في الأزل خبر فقط وبقية الأقسام ترجع إليه، لأن حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب علىٰ الفعل، والعقاب علىٰ الترك، والنهي بالعكس، وحاصل الاستخبار -أي الاستفهام- الخبرُ عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة من المنادي. ورُدَّ هذا بأن اختلاف هذه المعاني ضروري، وما ذكره الرازي إنما هو لازم المعنىٰ لا نفس المعنىٰ ولا جزؤه، واستلزام البعض للبعض لا يوجب اتحاد المعنىٰ والمفهوم.

ونظير الأمر والنهي في الأزل باعتبار المعنىٰ الصلوحي أمره ﷺ من سيوجد بعد موته من أمته إلىٰ يوم القيامة لعدم وجودهم في حياته، أو يُقال: هم مأمورون تبعًا للموجودين. وبُحث في هذا بأن مأموريتهم استقلالية أصلية لا تبعية، لأن كل مكلَّف مخاطَب من الشارع استقلالًا لا تبعًا لغيره. نعم المأمورون من النبي ﷺ بعضهم موجود فأمرهم معهود بغيرهم بطريق التبعية، أو من باب التغليب، أو من كان موجودًا يبلغ غير الموجود، بخلاف المأمورين في الأزل لا وجود لأحد منهم في الأزل، وأمرهم إنما هو باعتبار المعنىٰ الصلوحي لما في علم الله الذي لا تغير فيه أنه سيوجِدهم ويأمرهم... إلخ، ولخفاء هذا المعنىٰ أنكره من أنكره. وقد علمت الحق الذي هو مذهب أهل السنة فاحفظه. اهـ. متبولي رحمه الله.

قوله: (وهل يشترط... إلخ): الصحيح أنه لا يُشترط، وبه قال الأشعري والسبكي.

صاوي

قوله: (وهل يُشترط... إلخ): المعتمد أنه لا يُشترط، وعليه فالأحكام قديمة.

بصيلة

(المعتمد أنه لا يُشترط) الحاصل أنه ذهب عبد الله بن سعيد القطان الشهير بابن كُلَّاب- بضم الكاف وتشديد اللام- أحد أئمة السنة قبل الأشعري إلىٰ أن الكلام لا يتنوع في الأزل إلىٰ الأمر والنهي... إلخ، وأن التنوع إلىٰ ذلك حادث عند حدوث التعلقات التنجيزية. ورُدَّ بأن الجنس لا

بخيت

....

وينبني عليه الخلاف في الأحكام هل هي حادثة أو قديمة باعتبار تنزيل من سيوجد منزلةَ الموجود اكتفاءً بوجود المأمور في علم الآمر.

سباعي

قوله: (وينبني عليه... إلخ): فإن قيل باشتراط وجود المخاطبين بالفعل، فتكون حادثة، وإلا فقديمة. وقد علمت الصحيح. **قوله: (أو قديمة)**: هو الحق المعوَّل عليه.

وقوله: (باعتبار تنزيل من سيُوجد... إلخ): إشارة إلى الجواب، وهو أنه لا يُشترط وجود المكلَّفين بالفعل، بل يكفي التنزيل.

صاوي

....

بصيلة

يوجد مجردًا عن أنواعه، وإنما يُوجد في ضمن شئ من أنواعه. وأجيب بأن هذا في الأنواع الحقيقية، وهذه أنواع اعتبارية، لأن صفة الكلام شخصية، وتكثرها إنما هو بحسب التعلقات. والفرق على هذا بين مذهب ابن كلاب ومذهب الأشعري أن الأول يعتبر في التنوع التعلقات التنجيزية الحادثة، والثاني يعتبر في التنوع التعلقات الصلوحية الأزلية. وذهب الرازي ومن تبعه إلى أن الكلام النفسي في الأزل خبر فقط، وبقية الأقسام ترجع إليه، لأن حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي بالعكس. وحاصل الاستخبار -أي الاستفهام- الخبرُ عن طلب الإعلام. وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة من المنادي. ورُد هذا بأن اختلاف هذه المعاني ضروري، وما ذكره الرازي إنما هو لازم المعنى لا نفس المعنى ولا جزؤه، واستلزام البعض للبعض لا يوجد اتحاد المعنى والمفهوم. ونظير الأمر والنهي في الأزل باعتبار المعنى الصلوحي أمره ﷺ من سيُوجد بعد موته من أمته إلى يوم القيامة لعدم وجودهم في حياته. أو يُقال: هم مأمورون تبعًا للموجودين. ويبحث في هذا بأن مأموريتهم استقلالية أصلية لا تبعية، لأن كل مكلف مخاطب من الشارع استقلالًا لا تبعًا لغيره. نعم، المأمورون من النبي ﷺ بعضهم موجود، فأمرهم معهود بغيرهم بطريق التبعية، أو من باب التغليب، أو من كان موجودًا يبلِّغ غير الموجود، بخلاف المأمورين في

بخيت

....

وله تعلقات ثلاثة: تنجيزي قديم باعتبار دلالته على الواجبات والمستحيلات والجائزات التي سيُوجد منها وما لا يوجد؛ وصلوحي قديم باعتبار دلالته على الأمر والنهي قبل وجود المخاطبين؛ وتنجيزي حادث عند وجودهم.

القسم الثاني: ما يتعلق بجميع الممكنات، وهو صفتان أيضًا القدرة والإرادة، وإليه أشار بقوله (وقدرة) و(**إرادة تعلَّقا بالممكنات**) لا بالواجبات ولا بالمستحيلات.

سباعي

قوله: (وصلوحي قديم... إلخ): هذا بناء على القول باشتراط وجود المخاطبين بالفعل، وأما على مقابله فلا يُقال ذلك. **قوله: (وقدرة... إلخ)**: اعلم أن القدرة الأزلية وكذا الإرادة يصح لهما أن تتعلقا بجميع الممكنات التي لم تقم بالواجب واجبة بوجوبه، والمراد بالممكن ما ليس بواجب الوجود والقِدَم كليًّا كان أو جزئيًا، جوهرًا كان أو عَرَضًا أو جسمًا، تعلَّق علم الله تعالى بعدم وقوعه لاستحالة وقوعه، كإيمان أبي جهل وأبي لهب، أو بوقوعه كوجود العالم.

وقيل: إنهما لا يتعلقان بما تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه لاستحالة وقوعه، وهما لا يتعلقان بمستحيل. ورُدَّ بلزوم مثل ذلك فيما تعلق علمه سبحانه بوقوعه لوجوب وقوعه، وهما لا يتعلقان بواجب، فيلزم أن لا يكون لهما متعلق البتة، لعدم خروج الممكن عن القسمين. على أنَّ حجة الإسلام الغزالي وفَّق بينهما بحمل الأول على النظر لذات الممكن، والثاني على النظر لما تعلق به العلم. وشمل الممكن ما يصدر عن الفاعل الظاهر، إذ هو سبحانه الخالق له وإن كسبه الفاعل، كما شمل الأعدام والتُّرُوك الممكنة على نزاع مذكور في كبير اللقاني في مبحث حدوث العالم، الأصح منه عدم تعلقهما به.

صاوي

قوله: (وتنجيزي حادث عند وجودهم) هذا مبني على أنه لا يُشترط في الخطاب وجود

بصيلة

الأزل، لا وجود لأحد منهم في الأزل، وأمرهم إنما هو باعتبار المعنى الصلوحي لما في علم الله الذي لا تغير فيه أنه سيوجدهم ويأمرهم. ولخفاء هذا المعنى أنكره من أنكره، وقد علمت الحق الذي هو مذهب أهل السنة. اهـ. سباعي نقلًا عن بعضهم.

بخيت

قوله: (تعلقات ثلاثة... إلخ): لعل هذا على أحد القولين. أما على أنه أمر ونهي في الأزل، فالحادث والمتجدد هو المأمور لا الأمر النفسي، فالتعلق واحد مستمر أزلًا وأبدًا بلا انقطاع، فتدبر.

وأشار بقوله (**كلها**) يا (**أخا التقا**) أي يا أيها الملازم على التقوى للرد على المعتزلة القائلين بأن قدرته تعالى لا تتعلق بأفعال العبد الاختيارية، كالمعاصي ليست بإرادة الله تعالى، بناءً على أن الإرادة تستلزم الأمر أو هي عينه، ولا ريب في أنه مذهب فاسد. ومن ثم أشرتُ بقولي «أخا التقا» إلى أن من لم يعتقد ما قلنا فليس بتقي. وهما وإن تعلَّقا بالممكن إلا أن تعلق الإرادة به تعلق تخصيص، إذ هي صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه.

ولها تعلقان قديمان: تنجيزي وصلوحي، فتخصيصها في الأزل الأشياء على الوجه الذي سيُوجد

سباعي

قوله: (كلها): أخصر وأوضح من قول اللقاني في جوهرته: «بلا تناهي ما به تعلقت».

قوله: (**أخا التقى**): على حذف ياء النداء كما قال الشارح. وقوله (**أيها الملازم... إلخ**): إشارة إلى أن أخا الشيء ما كان ملازمًا له.

قوله: (**تستلزم الأمر... إلخ**): أي لأنهم جعلوا تعلق الإرادة تابعًا للأمر، فالأمر عندهم دليل على أنه أراد المأمور به، والإرادة تستلزم الأمر، والتابع من حيثُ هو تابع يستلزم المتبوع من حيثُ إنه متبوع. ومن **المعتزلة من قال**: الإرادة هي العلم في الغائب؛ ومنهم من قال: هي في فعله العلم به، وفي فعل غيره الأمر به؛ ومنهم من قال: الأمر هو الإرادة؛ ومنهم من قال: الإرادة تستلزم الأمر، لكن كون الإرادة تستلزم الأمر يقتضي مغايرة الأمر للإرادة، لأن التابع غير المتبوع.

قوله: (**ومن ثَمَّ**): أي ومن أجل فساده أشرت... إلخ. قوله: (**إلى أن**): لو قال: «لأن» لكان أسلس في التركيب بأن يقول: ومن ثم أشرت إليه بقولي: «أخا التقى» لأن من لم يعتقد... إلخ. قوله: (**وهما**): أي القدرة والإرادة.

قوله: (**سيُوجد**): الضمير المستتر في الفعل عائد على الوجه، ولو أنَّث وأعاد الضمير على المخاطبين بالفعل. قوله: (**ولها**) أي للإرادة.

صاوي

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**ولا ريب في أنه مذهب فاسد**): تقدم كلام يتعلق بهذا، فتذكره.

عليه فيها لا يزال تنجيزي قديم؛ وصلوحها لأن يكون على خلاف ما هو عليه صلوحي قديم. قيل: ولها تعلق ثالث تنجيزي حادث، وهو تخصيصها الشيء بالفعل وقت وجوده على وفق التخصيص الأزلي. **وأما تعلق القدرة به** فتعلق إيجاد أو إعدام على طبق الإرادة. ولها تعلقان: صلوحي قديم، وتنجيزي حادث. وهذا التعلق الحادث هو المعبر عنه بالخلق والرزق والإحياء والإماتة المسماة عندنا بصفات الأفعال، فهي حادثة، وسيأتي له زيادة إيضاح في قسم الجائز.

واعلم أن تعلق القدرة والإرادة والعلم مترتب، فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم، فلا يوجد شيئًا أو يعدمه إلا إذا أراده، ولا يريده إلا إذا علمه،..........

سباعي

الأشياء لكان أوضح. **قوله: (وصُلوحُها)**: بضم الصاد والحاء المهملتين.

قوله: (قيل: ولها تعلق... إلخ): هذا يرجع للأول كما قال بذلك بعضهم، ولم يقولوا بهذا الثالث. وأنا موافقٌ لمن قال بعدم ذلك، لكنني تبعت في ذلك مشايخنا الأزهرية القائلين بالثلاثة، واعتمده بعضهم، ولكنه مستبعَد ولذلك حكيته بقيل. اهـ. مؤلفه.

قوله: (وتنجيزي حادث): أي ولم يكن لها تنجيزي قديم، لئلا يلزم عليه قِدم العالم الذي أبرزته. **قوله: (مترتب)**: أي ترتبًا عقليًا في الأذهان فقط لا ترتبًا زمانيًا، إلا في القدرة فإنه ترتب عقلي وفعلي، لأن تعلقها تابع لتعلق الإرادة.

صاوي

قوله: (قيل: ولها تعلق ثالث تنجيزي حادث): إن قلت: إن فيه تحصيل حاصل، فما الحكمة في هذا التعلق؟ أُجيب: بأن حكمته إظهاره للملائكة.

قوله: (مترتب): أي في التعقل فقط بالنظر لتعلق القدرة الحادثة مع تعلق الإرادة التنجيزي الحادث، ولتعلق الإرادة القديم مع تعلق العلم. وأما بالنظر إلى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة

بصيلة

(بالنظر لتعلق القدرة الحادثة): الحاصل أن للقدرة تعلقين: **أحدهما**: صُلوحِي -بضم الصاد وكسر الحاء كما ضبطه بعضهم- قديم، والآخر تنجيزي حادث، لكن هذا على سبيل الإجمال. وأما

بخيت

....

فما علم أنه يكون أراد كونه، ثم أبرزه على طبق الإرادة. وما علم أنه لا يكون، فلم يرد كونه، فلم يوجد وإن أمر به، كالإيمان ممن علم الله أنه يستمر على الكفر حتى الموت.

وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، لأنهما لما كانا صفتي تأثير، ومن لازم الأثر وجوده بعد عدم، لزم أن ما لم يقبل العدم أصلًا وهو الواجب، وما لم يقبل الوجود أصلًا وهو

سباعي

قوله: (حتى الموت): أي إلى الموت، فحتى غائية.

قوله: (ومن لازم الأثر أن يكون موجودًا بعد العدم): أي إن تعلقت القدرة بإيجاده، أي أو أن يكون معدومًا بعد وجوده إن تعلقت القدرة بإعدامه، لأنها تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه، والإرادة

صاوي

التنجيزي القديم، وكذا تعلق الإرادة التنجيزي الحادث مع تعلق العلم، فهو ترتب خارجي، كترتب الحادث على القديم في الخارج.

بصيلة

على سبيل التفصيل فلها سبع تعلقات: **الأول** الصلوحي القديم، وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام؛ **والثاني**: كون الممكن فيما لا يزال قبل وجوده في قبضة القدرة، بمعنى أن الله تعالى إن شاء أبقاه على عدمه، وإن شاء أوجده بها، وهو من أقسام تعلقات القبضة؛ **الثالث**: إيجاد الله تعالى الأشياء بها فيما لا يزال، وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث؛ **الرابع**: كون الممكن حالة وجوده في قبضة القدرة، بمعنى أن الله تعالى إن شاء أبقاه على وجوده وإن شاء أعدمه بها، وهو من أقسام تعلقات القبضة؛ **والخامس**: إعدام الله الأشياء بها، وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث؛ **والسادس**: كون الممكن حالة عدمه في قبضة القدرة، بمعنى أن الله تعالى إن شاء أبقاه على عدمه وإن شاء أوجده بها، وهو من أقسام تعلقات القبضة؛ **والسابع**: إيجاد الله الأشياء بها حين البعث، وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث. وسكتوا عن تعلقها بالأشياء بعد ذلك، وهو كونه في قبضة القدرة بمعنى: أن الله تعالى إن شاء أبقاه على وجوده وإن شاء أعدمه بها، بقطع النظر عن الأدلة الشرعية الواردة في ذلك. فإذا ضُم هذا التعلق إلى السبعة السابقة كانت الجملة ثمانية. وأما العدم الأزلي فلا تتعلق به القدرة، لأنه واجب وهي لا تتعلق بالواجبات.

بخيت

....

المستحيل، لم يصح أن يكون أثرًا لهما، وإلا لزم تحصيل الحاصل وقلب الحقائق بصيرورة الواجب أو المستحيل جائزًا، وهو تهافت لا يُعقل، فالكمال المطلق في عدم تعلقهما بالواجب والمستحيل لما علمت. والنقص الذي ما بعده نقص تعلقهما بهما المؤدي ذلك إلى إعدامهما أنفسهما، وإعدام الذات العلية، وإيجاد الشريك والعجز والجهل، نعوذ بالله من الضلال الذي تمسك به بعض أهل الاختلال.

سباعي

تؤثر في تخصيص أحدهما دون مقابله.

قوله: (وإلا لزم تحصيل الحاصل): أي على تعلقها بالواجب بأن تعلقت بإيجاده، وقلب الحقائق إن تعلقت بإعدامه، ويلزم على تعلقها بالمستحيل قلب الحقائق إن تعلقت بإيجاده، وتحصيل الحاصل إن تعلقت بإعدامه.

وقوله: (بصيرورة... إلخ): متعلق بـ«لزم». **قوله: (لما علمتَ)**: أي من قوله: وإلّا لزم... إلخ.

قوله: (ذلك): أي تعلقهما بالواجب والمستحيل. **قوله: (إعدام أنفسهما)**: أي وهما واجبتان، وكذلك الذات واجبة الوجود.

قوله: (بعض أهل الاختلال): المُراد به ابنُ حزمٍ، فإنه قال: إن الله تعالى قادرٌ على أن يتخذ ولدًا، إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزًا. ولا اختلال بعد هذا، فإنه اختلال عظيم وضلال مبين. وهو مبتدع كما قاله المصنف. وهو أبو محمد علي بن حزم الظاهري، من حُفَّاظ المغرب، لكن غرَّ به القدر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

والناس فيه على فرقتين: قادحٌ ومادحٌ، طائفة تمدحه بالحفظ والتأليف وكثرة المعارف، وطائفة تذمه بخروجه عن طريقة المالكية واقتدائه برأيه في أمور.

صاوي

قوله: (وإلا لزم تحصيل الحاصل... إلخ): أي إن تعلقت بإيجاد الواجب أو بإعدام المستحيل.

وقوله: **(وقلب الحقائق)**: أي إن تعلقت بإعدام الواجب أو بإيجاد المستحيل.

بصيلة

....

بخيت

....

القسم الثالث: ما يتعلق بجميع الموجودات، وهو صفتان أيضًا السمع والبصر، وإليه أشار بقوله **(واجزم)** أيها المكلف **(بأن سمعه)** تعالىٰ **(والبصرا)** الألف للإطلاق **(تعلقا)** معًا تعلق انكشاف **(بكل موجود يُرى)** بالبناء للمجهول، أي يُعلم، أي معلوم له تعالىٰ قديمًا كان كذاته تعالىٰ وصفاته، أو حادثًا كذوات المخلوقين وصفاتهم.

والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم، وكذا الانكشاف بكل منهما يغاير الانكشاف بالأخرىٰ، ومتعلقهما أخص من متعلق العلم، فيسمع ويرىٰ سبحانه الذوات والصفات كانت من

سباعي

وقد ألف ابن حزم هذا تأليفًا ردَّ فيه علىٰ عبد الحق من أكابر المالكية، وعلىٰ ابن سريج من أكابر الشافعية. وابن حزم قرطبيٌّ، وكان يطلق لسانه في العلماء كمالك وغيره من أصحاب المذاهب.

وكان يُقال: لسان ابنُ حزمٍ وسيف الحجَّاج شقيقان. وعبارة ألفيَّة المصطلح مع شرحها لشيخ الإسلام: «لا تصغ» أي لا تمل «لابن حزم» الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فهو منسوب لجد أبيه، المخالف في ذلك وغيره لجموده علىٰ الظاهر . اهـ.

واعلم أن بعضهم نقل عن القرطبيّ أن الخوض في تعلق الصفات واختصاصها من تدقيقات علم الكلام، وأن العجز عن إدراكه غير مضر في الاعتقاد.

قوله: (بجميع الموجودات): وفي كلام السعد وغيره من المحققين أن السمع الأزليَّ صفة تتعلق بالمسموعات، وأن البصر الأزليَّ صفة تتعلق بالمبصرات. والراجح ما في الشارح.

قوله: (بكل موجود): أخرج المعدوم، فلا يتعلقان به. **قوله: (ومتعلقهما أخص)**: أي فكل ما تعلق به السمع والبصر يتعلق به العلم، ولا ينعكس عكسًا كليًّا، بل ينعكس جزئيًا، أي ليس كل ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر، بل بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر، وهو الموجودات.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

قبيل الأصوات أو من غيرها، فسمعه وبصره تعالىٰ يخالفان سمعنا وبصرنا في التعلق، لأن سمعنا إنما يتعلق عادةً ببعض الموجودات، وهي الأصوات بشرط عدم البعد جدًّا، وبصرنا إنما يتعلق عادةً ببعض الموجودات، وهي الأجسام وألوانها في جهة مخصوصة علىٰ وجه مخصوص.

سباعي

قوله: (**إنما يتعلق عادة**): أي وأما لو خُرقت العادة فإنه لا يختص بذلك البعض، بناءً علىٰ أن المصحح للرؤية هو الوجود، وعليه فما لم نره من الموجودات إنما لم نره لمانع. **واعتُرض** بأن من جملة الموجودات رؤيتنا، فإذا لم نرها فعدم رؤيتها لمانع، وذلك المانع موجود، فإذا لم نره فلمانع آخر، ثم كذلك ويتسلسل، والتسلسل مُحال، لأنه يلزم عليه دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال. **وأُجيب** بمنع لزوم التسلسل بأن يكون المانع الأول مانعًا من رؤية نفسه ورؤية غيره، فلم يلزم التسلسل في المانع. **ورُدَّ** بأنه يلزم علىٰ هذا الجواب أن يكون المنع صفة نفسية للمانع، وحينئذ فلا يجوز أن يُرىٰ، وذلك يقدح في طرد ما أصّلتُموه وبنيتم عليه المسألة من أن المصحح للرؤية هو الوجود. **وأُجيب** بمنع ذلك، بأن يكون من صفة نفسه أن لا يراه خصوص من قام به المانع، ويجوز أن يراه غير من قام به. **ورُدَّ** بأن الصفة النفسية لا تختلف بالنسبة لشخص دون آخر، ولا تختلف عن قيامها بمحلها، فالإشكال باقٍ. **وقد يُجاب** بأن رؤيتنا إذا لم نرها فذلك لأن الله سبحانه وتعالىٰ لم يخلق لنا رؤيتها، لا لمانع قام بالمحل حتىٰ يلزم التسلسل.

صاوي

قوله: (**لأن سمعنا إنما يتعلق عادة... إلخ**): أي ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الأصوات، كسماع موسىٰ لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، وكسماعنا كلام رب العالمين في الجنة. قوله: (**وهي الأصوات**): الضمير لبعض الموجودات. وأنَّث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه. قوله: (**وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات**): بشرط المقابلة واتصال الأشعة. وقد تُخرق العادة كما في رؤية وجه الله الكريم. قوله: (**وهي الأجسام**): جمع جسم،

بصيلة

....

بخيت

....

كما أنهما يخالفان سمعنا وبصرنا أيضًا في الذات، فهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى. وأما سمعنا وبصرنا فحادثان قائمان بمحل مخصوص. فبصرنا قائم بإنسان العين أو هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان كما هو مذهب الحكماء. وسمعنا قائم بالصماخ أي ثقب الأذن، أو هو قوة قائمة بالعصب المفروش في مقعر الصماخ، والله تعالى منزه عن ذلك. وسمعنا وبصرنا من أسباب علومنا، بخلاف سمعه وبصره تعالى. ولهما تعلقات ثلاثة: تنجيزي قديم بذاته وصفاته تعالى، وصلوحي قديم بذواتنا وصفاتنا، وتنجيزي حادث عند وجودنا. **(وكلها)** أي صفات المعاني

سباعي

قوله: (كما أنهما يخالفان... إلخ): هذا لازم لتخالفهما في التعلق، وذلك -أي بيان المخالفة- أنه لو ماثل سمعَنا وبصرنا لحصلت المساواة، لأن الأمثال لا تختلف في الأمور الواجبة، مع أن عموم التعلق في سمعه وبصره واجبٌ بخلاف سمعنا وبصرنا، وأيضًا مخالفة ذاته وصفاته للحوادث من الأمور القطعية التي قامت عليها البراهين النقلية والعقلية.

قوله: (وكلها... إلخ): حاصله أنه لما أثبت أهل الحق الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهةٌ من جانب مَن نفاها. وتقريرها أن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته

صاوي

وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر، وهو المتحيز القابل للقسمة. وقضيته أن الجوهر الفرد لا يُرى، وهو كذلك بحسب العادة. وما ذكره الشرح من أن المرئي هو الأجسام والألوان معًا لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة، خلافًا للمعتزلة القائلين المرئي الألوان فقط.

قوله: (بإنسان العين): أي النقطة الصغيرة التي في وسط السواد. **قوله: (مودعة)**: أي كائنة ومستقرة. **قوله: (اللتين يتلاقيان)**: أي ويتقاطعان تقاطعًا سلبيًا. وقيل: يتلاقيان ثم يرجعان، كالدالين المقلوبتين ظهر إحداهما في ظهر الأخرى، فقول الشارح: **(ثم يفترقان)**: مرور على القول الثاني. وهذان القولان للفلاسفة. **قوله: (من أسباب علومنا)**: أي فإذا رأينا أو سمعنا شيئًا نعلم بسبب ذلك معاني تقوم بعقولنا. **قوله: (وصلوحي قديم بذاتنا وصفاتنا)**: أي قبل وجودنا.

بصيلة

....

بخيت

....

(قديمة بالذات) أي بذاتها، أي إن قدمها ذاتي، وليست بممكنة في نفسها، وإنما قدمها بقدم الذات

سباعي

وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات؛ وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين. وقد كفرت النصارى بزيادة قديمَين، فكيف بالأكثر؟!

فأجاب عنها ﷺ بقوله:

وكـلُّـهـا قـديـمـةٌ بـالـذات لأنـهـا ليستْ بـغـيرِ الـذات

وتلخيص ما أشار إليه نفعنا الله به من الجواب أن المحظور إنما هو تعدد القدماء المتغايرة، ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات، والصفات بعضها مع بعض، فيُنتفى التعدد، إذ لا يُعقل إلا مع التغاير، فلا يلزم التعدد ولا التكثُّر ولا قِدَمُ الغيرِ ولا تكثُّر القدماء، فعُلم أن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها، قائمة بها، لازمة لها لزومًا لا يقبل الانفكاك، فهي دائمة الوجود والبقاء، فلا يطرأ عليها العدم، فهو حيٌّ بحياة، عالمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، وهكذا.

قوله: **(أي صفات المعاني)**: أي الصفات القائمة بذاته تعالى المقرَّر زيادتها عليه خارجًا لا السلبية كليس بمركب، ولا الإضافية كقبل العالَم، ولا الفعل كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة فإنها غير، ولا النفسية فإنها عين كالوجود.

قوله: **(أي إن قِدمها ذاتي)**: هذا ما ذهب إليه عبد الحميد الضرير، وتبعه عليه جماعة مستفيضة من جملتهم إمام الفن الشيخ السنوسي، وهو الذي ينبغي التعويل عليه.

قوله: **(وليست بممكنة)**: توضيحه: لا تفهم أن الصفات ممكنة في نفسها، وأن قِدَمها بقِدم الذات، بل اجزم بأن قِدمها ذاتيٌّ كما أن الذات كذلك.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

المقدس، أو أن ذاته تعالى علة فيها، كما قال بذلك بعض علماء أهل السنة، وهو قول شنيع تمجه قلوب الصالحين العارفين بربهم، إذ لا يخفى ما فيه من إساءة الأدب بمقام الله الأعز الأحمى، مع أنه لا حجة على ارتكابه...

سباعي

قوله: (أو أن... إلخ): عطفٌ على قوله: وإنما... إلخ. **قوله: (على ما ذكرنا)**: أي من أن الصفات قدمها ذاتي.

صاوي

قوله: (أو أن ذاته تعالى علة فيها): «أو» بمعنى الواو، لأن هذا هو معنى قوله: وإنما قدمها بقدم الذات. **قوله: (بعض علماء أهل السنة)**: أي وهو الفخر الرازي، وتبعه السعد والبيضاوي وجماعة، وشنع ابن التلمساني على الفخر بقوله: وصرح الفخر والعياذ بالله بكلمة لم يُسبق إليها، فقال: هي ممكنة باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته جل وعلا. ضاهى قول الفلاسفة: العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه. ونعوذ بالله من زلة عالم. وبناها على اعتقاد صحة شبهة الفلاسفة بأن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره، والمفتقر للغير لا يكون إلا ممكنًا، وتوهم التركيب باعتبار الصفات. وادعى أن الإمكان لا ينافي القدم. وهي عقيدة باطلة تهدم كثيرًا من مسائل أهل السنة.

بصيلة

(لأن هذا هو معنى قوله: وإنما قدمها... إلخ): إن كان مراده أن معناهما واحد ويكون في المسألة مذهبان فلا يظهر، لأن المذاهب ثلاثة. وإن كان المراد ما ذكر والمذاهب ثلاثة فمسلَّم. وحاصل ما قيل في المقام بإيضاح شافٍ: أن مذهب الأعاجم ومنهم سعد الدين التفتازاني والفخر الرازي ومن حذا حذوهما كون صفات المعاني ممكنة أثر فيها المولى بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار، فهي واجبة

بخيت

قوله: (وهو قول شنيع... إلخ): هذا القول مبني على جواز التأثير في القديم، وعليه فالصفات ممكنة بذاتها واجبة بغيرها. ويرده ما نُقل عن بعض المحققين في شرح «التجريد» و«شرح المقاصد» أن صفات الواجب لا تكون آثارًا له، وإنما يَمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية. وتحقيقه أنه كما أن لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها، كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متأخرة عنها حتى يُقال: إنها آثار له، والماهية مفيدة لها.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

لذات الله لا بذاتها، فلا تكون قديمة قدمًا ذاتيًّا، إذ القدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير، وهي على هذا المذهب مسبوقة بالذات العلية، لأن ذات المولى على هذا المذهب قد أثرت فيها بالإيجاب. نعم، هي قديمة بالزمان، بمعنى أنها لا أول لها، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم، واجبًا له غير منفصل عنه. ومذهب السنوسي ومن تبعه الموافق له الشارح: أن صفات المعاني واجبة بالذات لا للذات -أي بذاتها لا لذات الله- فتكون قديمة بالقدم الذاتي، بمعنى أن المولى لم يؤثر فيها لا بطريق الإيجاب ولا بطريق الاختيار، كما أنها قديمة بالقدم الزماني، فتكون الصفات المذكورة كالذات العلية في أنها قديمة بالذات وبالزمان، فهي واجبة بذاتها وليست ممكنة. وهذا المذهب الثاني هو الحق، إذ القول بإمكانها يلزمه القول بإمكان أضدادها، ولا يخفى ما فيه من القباحة. وقد أشار الشارح لرده بقوله: «وليست بممكنة في نفسها» ولا نقول: إن قدمها بالغير كما قال الأعاجم، فقول الشارح: «وليست بممكنة» معناه: لا تفهم أن الصفات ممكنة في نفسها وأن قدمها بقدم الذات، بل اجزم بأن قدمها ذاتي كما أن الذات كذلك.

وقوله: **(أو أن ذاته تعالى علة)**: قول ثالث بأن ذات المولى علة في وجود الصفات، فتحصل أن في صفات المعاني أقوال ثلاثة: **الأول**، وهو مذهب السنوسي ومن تبعه الموافق له شارحنا: أنها واجبة بذاتها. **الثاني** مذهب الفخر الرازي والأعاجم ومن تبعه: أنها واجبة للذات ممكنة. **الثالث**: ما ذهب

بخيت

ومعنى قولنا: «ذاته تقتضي صفاته أو أنها علة في صفاته» أن ذاته بحيث لا يجوز أن لا تتصف بها، لا أن هناك اقتضاءً وتأثيرًا أو إفادةً، فلا حاجة إلى ما قالوا أنه تعالى موجب في صفاته مختار في غيرها من الممكنات. وخصصوا قولهم: «كل ممكن حادث صادر بالاختيار»، وهذا محمل حسن لقول الأشعري: «إن صفاته لا هو ولا غيره». ويُحمل الغير على ما ينفك عنه في الوجود، يعني أنها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة، بل هي في مرتبة الذات، فوجودها ليس متأخرًا عنه.

بل الحجة قائمة على ما ذكرناه، كما أشرت له بقولي (**لأنها ليست بغير الذات**) العلية، بمعنى أنها لا تنفك عنها، فلا يُعقل قيام الذات بدونها ولا وجودها في غير الذات المقدس، فلا يصح القول بأنها ممكنة في نفسها...

سباعي

....

صاوي

قوله: (لأنها ليست بغير الذات): أي ولا بعينها كما يأتي، فلا يُقال لها غير الذات ولا عينها. وقصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة حيثُ أوردوا على أهل السنة شبهة حاصلها: إنكم ادعيتم وجود صفات المعاني، وقد كفرتم النصارى بزيادة إلهين، فأنتم أولى في الكفر لإثبات قدماء ثمانية. **وحاصل الجواب**: أن المحظور المبطل للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة، وصفات المعاني ليست كذلك، فعُلم أن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها، قائمة بها، لازمة لها لزومًا لا يقبل الانفكاك، فهي دائمة الوجود، مستحيلة العدم، فهو حي بحياة، عالم بعلم، قادر بقدرة وهكذا.

وقد نفى المعتزلة تلك الصفات هروبًا من تلك الشبهة وقالوا: قادر بذاته إلى آخرها. وهو مذهب باطل، لكنه فسق وليس بكفر.

بصيلة

إليه بعض أهل السنة من أن ذات المولى سبحانه علة في وجودها. فاحرص على هذا التفصيل، فإنه منقول عن الثقات.

قول الشارح (بمعنى أنها لا تنفك عنها... إلخ): لما كان قوله: «ليست بغير الذات» يوهم أنها عين الذات، وهو مذهب المعتزلة، فيتوهم أن الشيخ قائل به، دفع ذلك التوهم بقوله: بمعنى أنها لا تنفك.

بخيت

قوله: (لأنها ليست بغير... إلخ): أي بالمعنى السابق ولذا قال: بمعنى... إلخ، فهي رتبة الذات فلا تكون أثرًا.

قيل: قد قصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة حيثُ أوردوا على أهل السنة شبهة هي أنكم ادعيتم وجود صفات المعاني، وقد كفرتم النصارى بزيادة إلهين، فقولكم أشنع لإثبات قدماء ثمانية. وإن حاصل الرد أن المحظور المبطل للتوحيد إنما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة، وصفات المعاني ليست كذلك، وقيامها بالذات لا يقتضي إمكانها، وأن القول بإمكانها شنيع مبني على صحة شبهة

....

سباعي

....

صاوي

والحاصل: أن الصفات إما عين الذات وهي النفسية، أو غير الذات وهي السلبية لكون مدلولها عدمًا، والفعلية لحدوثها، أو لا عين الذات ولا غيرها وهي وجودية وتسمى المعاني، أو لا عين الذات ولا غيرها وهي اعتبارية، وتسمى معنوية، أو صفات جامعة، وهي العزة والجلال والجمال والغنى وغير ذلك.

بصيلة

(أو لا عين الذات ولا غيرها... إلخ): يُقال حينئذ: ثبتت الواسطة بين كون الشئ عين الشئ أو غيره. **فإذا قيل**: ما ذهب إليه أهل السنة من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها رفع للنقيضين، وهو محال، وفي الحقيقة جمع بينهما، لأن نفي الغيرية صريحًا إثبات للعينية ضمنًا، وإثباتها ضمنًا مع نفي العينية صريحًا جمع بين النقيضين، وكذا نفي العينية صريحًا إثبات للغيرية، وذلك جمع بين النقيضين، فيلزم من قولنا ضمنًا: ليست عينًا كونها غيرًا وعكسه، فكأنه قيل: هي عين الذات وغيرها، وذلك لأن المفهوم من اللفظ الدال على الشئ إن لم يكن هو المفهوم من اللفظ الدال على الشئ الآخر فهو غيره، وإلا فعينه، وحينئذ لا يُتصور بينهما واسطة، إذ لا واسطة بين ثبوت الشئ ونفيه؛ **قلنا**: إن أهل السنة قد فسروا الغيرية بما يقتضي ثبوت الواسطة بين الشيئين اللذين مفهوم كل

بخيت

الفلاسفة بأن الافتقار بمطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن المفتقر للغير لا يكون إلا ممكنًا. هكذا اشتُهر في كتب التوحيد المتداولة.

وأقول: إن الموجود الخارجي إما أن يكون واجبًا لذاته، ومن البديهي أن واجب الوجود لذاته هو ما لو نُظر إلى ذاته من حيثُ هي ذاتُه لكان موجودًا، فيلزم أن يكون مستغنيًا عما عداه مستقلًا في ذاته بوجوده، لأن معنى كون الموجود واجب الوجود لذاته كونه عين وجوده، أو كونه علة تامة لوجوده، بمعنى أنه بذاته بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافٍ في انتزاع مفهوم الوجود المشترك، فلو كانت الصفات موجودة في الخارج متعددة، وكان قدمها ذاتي يلزم أن تكون كل واحدة منها واجب الوجود لذاته مستقلًا بوجوده مستغنيًا عما عداه، فتكون الصفات موجودة بدون الذات

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

منهما ليس مفهوم الآخر من حيثُ العينيةُ والغيريةُ، فإنهم فسروها بكون الموجودين بحيثُ يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيصح أن يُفرض وجوده مع فرض عدم الآخر، أي يمكن الانفكاك بين هذين كالموجودين، فيكون الغيران هما الموجودين اللذين يمكن الانفكاك بينهما، فليسا غيرين وإن اختلفا مفهومًا. وفسروا العينية أيضًا التي هي كون أحد مدلولي اللفظين عين الآخر باتحاد المفهوم وإن تعدد اللفظ الدال بلا تفاوت أصلًا، فليس هناك إلا عين واحد. وعلى تفسير الغيرية والعينية بما ذُكر فلا يكونان نقيضين حتى يلزم من نفي أحدهما إثبات الآخر، ويلزم عدم تصور الواسطة، بل يُتصور بينهما واسطة، وذلك بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الشيء الآخر، ولكنه لا ينفك عنه ولا يوجد بدونه، فيكون مفهوم أحدهما مخالفًا لمفهوم الآخر، وبينهما في الوجود تلازم، وذلك كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، فإن مفهوم كلٍّ من الجزء

بخيت

مستقلة عنها، فلا تكون صفاتٍ إلا اسمًا فقط، فيتعدد الواجب ويكون ما أورده المعتزلة لازمًا لزومًا واضحًا. وهذا مما يفهمه من له أدنى إلمام بالفن متى تجرد عن التعصب الأعمى.

وإما أن لا يكون واجبًا لذاته، وهو ما لو نُظر إلى ذاته لم تكن كافية في انتزاع المفهوم المشترك، بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر مع ذاته حتى يكون ماهية في الخارج وينتزع منها هذا المفهوم المشترك، لأن ذاته ليست كافية في وجوده، وليس هذا إلا الممكن لذاته بلا شبهة، فلو كانت الصفات موجودة في الخارج قديمة بقدم الذات الأقدس لكانت واجبة بالغير، وهو ينافي القدم الذاتي لها، فتكون ممكنة بنفسها وهو قول شنيع، ويلزم أن يكون تعالى موجبًا بالذات ولو في بعض الأشياء، ولا نقول به، أو يلزم الحدوث لأن كل ممكن موجود فهو حادث عندنا، بل باتفاق العقلاء كما سبق، فيجب أن يكون مراد الشيخ رحمه الله أن الصفات من الاعتبارات المتخالفة عند العقل باختلاف الملاحظات، وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلًا، وما ليس بموجود في الخارج يجب أن يُسلب

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

والكل ليس هو مفهوم الآخر، ولا وجود لأحدهما بدون الآخر، فلا ينفك عنه، فلا يكون أحدهما عين الآخر لاختلاف مفهوميهما، ولا غيره لعدم الانفكاك، وإن المفهوم من الصفة ليس هو المفهوم من الذات، فلا يكون أحدهما غير الآخر، ولا وجود للصفة بدون الذات، فلا يكون غيرها. وكذا بعض الصفات المقدسة بخصوصها مع البعض الآخر، فإن مفاهيمها الشريفة مختلفة، ولا وجود لبعضها دون الآخر. ثم ما ذكر من حكم الصفة مع الموصوف إنما هو في الذات والصفات المقدسة، بخلاف الصفات المحدثة القائمة بالذوات المحدثة، فإن قيام الذات المحدثة ووجودها بدون وجود الصفة المعينة القائمة بتلك الذات المعينة متصورٌ ممكنٌ، إذ يجوز عدمها مع بقاء الذات، وإذا أمكن وجود الذات بدون تلك الصفة، فتكون تلك الصفة غير الذات لإمكان الانفكاك. اهـ. جراحي.

بخيت

عنه جميع المفاهيم في الخارج، فنبه الشيخ ﷺ بنفي الشيء ونفي نقيضه حيث قال: ليست غير الذات ولا عين الذات. على أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية، فليست بموجودة في الخارج، وإثباتها في مقابلة قول من أثبت المشتق ونفى مبدأه إثباتًا تحقيقيًا في باب الألفاظ والاعتبارات لا إثباتًا حقيقيًا في باب الخارجيات.

ومن ذلك تعلم أن الشيخ لم يرد بالغير سوى اصطلاح العقلاء، فإنه لم يكتف فيما نُقل عنه بنفي العين والغير حتى يمكن أن يتكلف له إحداث اصطلاح في الغير غير معروف للعقلاء، بل نفي نفي الغيرية أيضًا، فلا يُقال عنده للصفات لا غير، كما لا يُقال لها غير، فلا داعي لما تكلفوا لإثبات الواسطة. ولما ذكرناه قال صاحب «المواقف»: والحق أن مرادهم لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية كما يجب أن يكون في الحمل. قال السيد: ومعناه أنهما متغايران مفهومًا، ومتحدان هوية، أي إن مفهوم الذات هو الوجود الخارجي، ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازمًا لذاته من حيثَ هي ذاتُه، ومفهوم القدرة مبدأ الأثر الاختياري، ومفهوم العلم مبدأ الانكشاف، ومفهوم

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

الإرادة مبدأ الترجيح أو تخصيص الأفعال الاختيارية أو ما يشبه ذلك، وهكذا باقي الصفات. وهذه المفاهيم على حسب تبلبل اللغات ودوران الاستعمال أو اصطلاح الطوائف. وما يقرب من ذلك مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق، فلا ضير إن كان بعض أفرادها جوهرًا والآخر عرضًا وبينها الاجتماع والافتراق جائز في الصدق وإن تباينت [تباينًا] حقيقيًا من حيثُ هي مفاهيم وصور عقلية، وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى، فيُقال: الذات ذات واجب الوجود، والذات قدرة واردة وعلم إلى سائر هذه المفاهيم، وكل مفهوم قد علمتَ أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر، فهي لا هو بحسب المفهوم، فإن مفهوم الذات مباين لباقي المفاهيم، وكذا نفس الذات مباينة لسائر المفاهيم، ولا غيره بحسب الخارج، فإن الذات موضوع واحد يُحمل عليه جميعها، والموضوع والمحمول متحدان في الوجود كما هو ظاهر، فليس في الخارج إلا ذات واحدة فقط بدون زائد يصدق عليه مفاهيم مختلفة، فقد تحقق أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الماصدق.

ولله در صاحب «المواقف» حيث بين مراد الشيخ بما يجمع بين قوله وقول القائلين بالعينية، ولذا قال عبد الحكيم في «حاشية المواقف» ردًّا لاعتراض السيد على ما قاله صاحب «المواقف» ما نصه: لو حمل أي -السيد- كلامه -أي كلام صاحب المواقف- على ما ذهب إليه المحققون من الأشاعرة والصوفية من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته، لكن ليست موجودة قائمة، كما ذهب إليه الجمهور من أن لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر، إذ لم يقم دليل على أمر سوى التعلق، كما سيجيء في بحث العلم. ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف، والقدرة بالتمكن، والإرادة بترجيح أحد المقدورين، ويكون قوله: «كما يجب» تنظيرًا لا تمثيلًا - لم يَرِد ما أورده الشارح.

أو أن الذات العلية علة فيها. وكما أنها ليست بغير الذات ليست بعينها أيضًا، وهو واضح، وإلا لزم أن تكون الذات صفات، وأن الحياة عين العلم مثلًا وهو باطل، فبطل ما ذهب إليه المعتزلة من أنه تعالى قادر بذاته، وحي بذاته، وعالم كذلك، وهكذا لا بصفات زائدة على الذات تسمى بالقدرة والحياة وهكذا، لئلا يلزم تعدد القدماء المحال. والجواب أن المحال إنما هو تعدد ذوات، أما ذات واحدة متصفة بصفات لا يصح الانفكاك عنها فليس بمحال، بل هو الواجب. وإنما اقتصرنا على الأول لأننا في مقام الاستدلال على أن قدمها ذاتي.

ولما ذهب المعتزلة إلى استحالة الكلام عليه تعالى لأنه إنما يكون بحروف وأصوات وتقديم

سباعي

قوله: (وإلا): أي وإلا بأن قلنا: إنها عينها، لزم أن تكون... إلخ. **قوله: (وإنما اقتصرنا على الأول)**: أي قوله: ليست بغير الذات.

قوله: **(ولما ذهب المعتزلة... إلخ)**: دخول على قوله: ثم الكلام... إلخ.

صاوي

قوله: **(ولما ذهب المعتزلة إلى استحالة الكلام عليه تعالى... إلخ)**: حاصله أن **المعتزلة يقولون**: إن الكلام لا يكون إلا حروفًا وأصواتًا، وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائمًا به، لئلا يلزم قيام الحوادث به. ومعنى كونه متكلمًا أنه خالق للكلام في غيره. **رد عليهم أهل السنة**: بأن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت، وهو كلام حقيقة. وليس مراد أهل السنة التماثل في الحقيقة في التشبيه في أن كلًّا منهما ليس بحرف ولا صوت وإن تباينا في الحقيقة. **إن قلت**: إن المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده الإنسان في نفسه كلامًا، ويردون ذلك للإرادة أو العلم أو الخواطر؛ **قلت**: كلامهم ساقط لمخالفته لإطلاق العرب عليه كلامًا. قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

بصيلة

....

بخيت

اهـ. وقد تقدم لنا كلام يتعلق بهذا فتذكره.

قوله: (وإلا لزم... إلخ): أو تكون الصفات ذاتًا، وكان الأولى التعرض له.

وتأخير وغير ذلك، وهذه كلها حادثة ولا يصح اتصافه تعالى بالحوادث وإلا لكان حادثًا، وصرفوا ما ورد في الكتاب والسنة من أنه تعالى متكلم عن ظاهره، على معنى أنه خالق الكلام في غيره، كالشجرة التي كلمت موسى ﷺ مثلًا، فالكلام صفة غيره لا صفته تعالى؛ **أجاب أهل السنة** بمنع حصر الكلام في الحروف والأصوات بجعل الكلام قسمين: لفظي ونفسي، والثاني هو المراد كما أشار إليه بقوله **(ثم الكلام)** أي كلامه تعالى الذي هو صفة ذاته نفسي **(ليس بالحروف)** والأصوات **(وليس)** متلبسًا **(بالترتيب)** من تقديم وتأخير **(كـ)**ـالكلام الحادث **(المألوف)** لنا، وحينئذ فلا يلزم المحال.

سباعي

قوله: (وإلا): أي وإلا بأن صحَّ اتصافه تعالى بالحوادث لكان... إلخ. **قوله: (وصرفوا)**: أي المعتزلة. **وقوله: (على معنى... إلخ)**: متعلق بـ«صرفوا». **قوله: (أجاب أهل السنة... إلخ)**: جواب «لمَّا». **قوله: (بمنع حصر الكلام)**: أي عن منع حصر الكلام، فالباء بمعنى عن. **قوله: (بجعل... إلخ)**: متعلق بـ«أجاب». **قوله: (ثم)**: أي ثم بعد ما تقدم من إثبات صفة الكلام وغيرها له تعالى، أخبرك بأن كلامه تعالى ليس بالحروف... إلخ. **قوله: (ليس بالحروف والأصوات)**: أي لأنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي. **قوله: (من تقديم... إلخ)**: بيان للترتيب. **قوله: (وحينئذ)**: أي حين إذ لا ترتيب ولا إلفه.

قوله: (فلا يلزم المحال): أي من التكلم بدون الحروف والأصوات.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ثم الكلام... إلخ): بيان ذلك أن لنا كلامًا نفسيًّا وهو ما رتبناه في خيالنا من الألفاظ، ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الإدراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة، ثم تزداد شيئًا فشيئًا. وربما يُطلق عليها الكلام مجازًا إطلاقًا لاسم الأثر والمسبَّب على المؤثر والسبب، كما في قولهم: زيد متكلم، بمعنى متصف بها يضاد الخرس الباطني، فإن التكلم عند الأشاعرة هو الاتصاف بالكلام، وليس المراد من التكلم في هذا القول التكلم بالفعل، بل الاتصاف بتلك الملكة وإن لم يتكلم بالفعل، وهو المراد

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

بقولهم صفة الكلام صفة مضادة للخرس والآفة، وهي غير العلم، إذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق به علمنا كلامًا لنا، واللازم باطل. وجه الملازمة أن كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلامنا قطعًا، إذ لا يمكن ترتيب المرتب، وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير. إذا وعيت هذا فنقول: كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدها من جملة الصفات الحقيقية حيث قال: كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالأشياء، لما عرفت أنهم كثيرًا ما يطلقون أسماء الآثار على مبادئها ولو مجازًا، وتلك الكلمات المرتبة قديمة، أي أزلية، لأن الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية، وهي صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بصفته تعالى التي هي مبدأ ترتيبها، والصور العلمية ليست من الأعيان الخارجية حتى تكون قديمة بل هي أزلية. فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة[1]، لأنها إنما تكون مبدأ لترتيب الحوادث كالألفاظ الحادثة، ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالإيجاب لا بالاختيار، لأنه تعالى موجب في علمه بالأشياء، فالكلام النفسي في الحقيقة هو الصورة العلمية التي اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة القديمة مرتبة بترتيب القرآن مثلًا، وليس ترتيب كلام غيره تعالى المعلوم له بمدخلية صفته الأزلية،

(١) قوله: (لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة... إلخ): بذلك بطل قول عبد الحكيم على الدواني إنه راجع إلى القدرة، فلا يلزم ثبوت صفة أخرى. اهـ. نعم ما قاله قبل ذلك من أنه لا دليل على ثبوت الصفة التي هي مبدأ التمكن، بل الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات حق، لكن الكلام مع مجاراة الشيخ القائل بأن الصفات السبع موجودة خارجًا، فعلى هذا ما قاله العلامة المذكور قبل ما تقدم من أن الأشعري لعله أراد به أي بكلام الله الواحد مبدأ هذا الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب... إلخ لا يلائم مذهب الأشعري وإن كان هو التحقيق، بناء على أن الصفات السبعة أمور اعتبارية كما صرح به العلامة المذكور وغيره ولكل مقام مقال. فافهم. اهـ منه.

وفي قولي «وليس بالحروف... إلخ» رد أيضًا على الكرامية والحنابلة الزاعمين أن كلامه تعالى

سباعي

....

صاوي

قوله: (والحنابلة): المراد بهم فرقة من الفرق الضالة، وليس المراد بهم أتباع الإمام أحمد بن حنبل، فإنهم منزهون عن القول بذلك.

بصيلة

....

بخيت

بل بمدخلية صفة الغير، فلا يلزم أن يكون من كلام الله تعالى، وإن كان معلومًا له في الأزل بكلماته وترتيبه، فليس كلام الله الا ما رتبه الله بنفسه، والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها، وإنما التعاقب بينها في الوجود الخارجي، وهي باعتبار هذا الوجود كلام الله اللفظي، ولفظ كلام الله مشترك بينهما، أو هو اسم لماهية تلك الكلمات بقطع النظر عن الوجودين في الوضع دون الاستعمال، **فلا يرد ما قيل**[٢]: لا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الألفاظ المرتبة لأن الترتيب إنما هو في الوجود العلمي والخارجي، ولا تكون صفة الكلام قديمة، لأن القدم فرع الوجود في الخارج، ويكون الكلام عبارة عن الألفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له. اهـ. وذلك لأن عدم الملاحظة وقطع النظر عن الوجودين حال الوضع لا يقتضي الخلو عنهما في الواقع ولا عدم ملاحظة واحد منهما حال الاستعمال، ولما علمت أن الصفة القديمة هي مبدأ تلك الكلمات وهي صفة حقيقية موجودة في الخارج كبقية الصفات على مذهب الشيخ لا نفس الكلمات. وتوصيفهم الكلام النفسي بالقديم إنما هو بمعنى الأزلي، فاندفعت شبه الناظرين في هذا المقام. وهنا تشعبت أقوال كثيرة، والتعويل على ما ذكرنا لك، فافهم ولا تقلد، واعرف الرجال بالحق.

قوله: (على الكرامية والحنابلة... إلخ): اعلم أن هنا قياسين متعارضين في النتيجة:

أحدهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله قديم.

ثانيهما: كلام الله مركب من حروف وأصوات مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك

(٢) **قوله: (فلا يرد ما قيل)**: القائل عبد الحكيم على الدواني، فإنه أورد في هذا المقام إيرادات خمسة يؤخذ دفعها كلها مما ذكرنا، فتدبر. اهـ منه.

عرض من جنس الأصوات والحروف إلا أنه قديم قائم بذاته تعالىٰ.

سباعي

قوله: (إلا أنه قديم): هذا قول الحنابلة، ونقله عن الكرَّامية معهم، تبع فيه السعدَ وهو سبقُ قلم منه ﷺ، فالمعروف عنهم ما في «المقاصد»، وشرحه و«شرح المواقف» من أنهم -أي الكرامية- قائلون بأنه حادث قائم بالذات، لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالىٰ الله عما يقولون علوًا كبيرًا. وفي «المقاصد» وشرحه أن الكرَّامية سموا هذا الحادث الذي زعموا قيامه بذاته قولًا، وزعموا أن كلامه قدرته علىٰ إيجاد القول. اهـ. من الكمال علىٰ السعد.

صاوي

قوله: (إلا أنه قديم قائم بذاته): راجع للحنابلة. وأما الكرامية فإنهم يقولون: إن كلامه تعالىٰ بحروف وأصوات حادثة. ولا يبالون بقيام الحادث بالقديم.

بصيلة

....

بخيت

فهو حادث، فكلام الله حادث.

فاضطروا إلىٰ القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات، فالحنابلة ذهبوا إلىٰ أن كلامه تعالىٰ حروف وأصوات وهي قديمة، ومنعوا كبرىٰ الثاني القائلة: كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة متعاقبة فهو حادث. بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف، وما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد والشاة التي أُخذ منها الجلد وصانع الغلاف وما اتخذ منه الغلاف؟! وقيل إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث رعاية للأدب، واحترازًا عن ذهاب الوهم إلىٰ حدوث الكلام النفسي، كما امتنع عن ذلك بعض الأشاعرة لذلك.

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وأنه مؤلَّف من حروف وأصوات، وهو قائم بغيره. ومعنىٰ كونه متكلمًا عندهم أنه موجِد الكلام في الجسم كاللوح المحفوظ أو كجبريل أو النبي ﷺ أو غيرهم كشجرة موسىٰ، فهم منعوا صغرىٰ الأول القائلة: كلام الله صفته تعالىٰ.

والكرامية لما رأوا مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة من كون المؤلَّف مما ذُكر حادثًا أشنع من مخالفة الدليل، وأن ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالىٰ صفة لغيره وأن معنىٰ كونه متكلمًا أنه خالق الكلام في الغير مخالف للعرف واللغة، ذهبوا إلىٰ أن كلامه صفة له مؤلَّف من الحروف والأصوات

ولما فرغ سامحه الله تعالى من القسم الأول وهو ما يجب لله تعالى شرع في بيان القسم الثاني: وهو ما يستحيل عليه تعالى، فقال: **(ويستحيل)** عليه تعالى **(ضد ما تقدما)** الألف للإطلاق **(من الصفات)** بيان لـ«ما» أي الصفات النفسية والسلبية والمعاني **(الشامخات)** أي المرتفعات المنزهات عن الحدوث ولوازمه، **(فاعلما)** أصله، فاعلمن بنون التوكيد الخفيفة فقُلبت في الوقف ألفًا. والمراد بالضد هنا: الضد اللغوي، وهو مطلق المنافي، سواء كان وجوديًا أو عدميًا، فكأنه قال: ويستحيل

سباعي

قوله: (قُلبت في الوقف ألفًا): أي وهو جائز. قال ابن مالك:

وأبدِلَنْهَا بعد فتحٍ ألفا ... وَقْفًا كما تقول في: قِفَنْ قِفَا

صاوي

قوله: (سامحه الله): إنما دعا بالمسامحة ولم يدع برفع الدرجات مثلًا لأن شأن العارفين لا يرون لأنفسهم عملًا، بل حالهم الذل والانكسار والتقصير وإن وصلوا في المعرفة الغاية القصوى، فإن صدر منهم كلام يدل على التعظيم والإجلال لأنفسهم فذلك بالنظر لإنعام الله عليهم، لا بالنظر لأنفسهم.

قوله: (من الصفات): «أل» للعهد الذكري، أي الصفات المتقدم ذكرها، ولذا فسرها الشارح بالنفسية والسلبية والمعاني. **قوله: (فقُلبت في الوقف ألفًا)**: أي لقول ابن مالك:

وأبدِلَنْهَا بعد فتحٍ ألفا ... وَقْفًا كما تقول في: قِفَنْ قِفَا

بصيلة

....

بخيت

الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا كبرى الأول القائلة: كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم.

والأشاعرة قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم. فهم منعوا صغرى الثاني القائلة: كلام الله مؤلَّف من الحروف والأصوات، فلا نزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في ثبوت كلام نفسي، فأنكره المعتزلة وأثبته الأشاعرة، والوجدان يشهد بثبوته كما يُعلم مما تقدم، فتأمل ولا تسأم لأن المقام صعب.

عليه تعالى كل ما ينافي ما تقدم من الصفات، لا الضد الاصطلاحي على ما سيأتي.

وأنواع المنافاة عند المناطقة...

سباعي

قوله: (**لا الضد الاصطلاحيَّ**): معطوفٌ على الضدِّ اللغويِّ.

صاوي

قوله: (**كل ما ينافي... إلخ**): أي سواء كان ضدًّا حقيقة أو نقيضًا أو مساويًا للنقيض أو أخص منه.

قوله: (**وأنواع المنافاة عند المناطقة**): أي وأما عند الأصوليين فهما اثنان فقط: تنافي النقيضين، وتنافي الضدين، ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين، والمتضايفين داخلين في الضدين.

بصيلة

(**أو نقيضًا**): نحو زيد لا زيد. وقوله (**أو مساوٍ للنقيض**): كقولهم العدد زوج أو لا زوج، فإن لا زوج مساو لنقيض الزوج وهو الفرد. وقوله (**أو أخص منه**): كقولهم الشئ إما شجر أو حجر، فإن الشجر نقيضه لا شجر، والحجر أخص من لا شجر.

(**ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين... إلخ**): مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة، فقد سكتوا عن ذكرهما استغناءً بذكر النقيضين، لقرب العدم والملكة منهما، لدخولهما تحت مطلق الإيجاب والسلب، وإن اختلف بعد ذلك، فليس المراد بإدخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة من أفراد النقيضين، لتباينهما في الواقع، لاختلافهما حكمًا وصورة، لأن النقيضين لا يرتفعان، والعدم والملكة يرتفعان، وذلك لأن النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب، والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب وإن كان معناها انتفاء، فالبصر ولا بصر نقيضان، والعمى والبصر عدم وملكة.

وقوله (**والمتضايفين... إلخ**): أي ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين. مرادهم أنهم

بخيت

قوله: (**وأنواع المنافاة عند المناطقة**): أي عند الحكماء. وأما عند أهل الحق فالاثنان عندهم ثلاثة أقسام: **أحدهما**: المثلان، وهما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية، أي التي لا تحتاج في اتصاف الشيء بها إلى تعقل أمر زائد عليه كالإنسانية.

وثانيها: الضدان، وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد، أي عرضان يستحيل... إلخ.

أربعة: ....

سباعي

....

صاوي

قوله: (أربعة): وجه الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أو وجوديًّا وعدميًّا، فإن كانا وجوديين فلا يخلو أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أو لا. الأول: المتضايفان كالأبوة والبنوة. والثاني: المتضادان كالبياض والسواد. وإن كان أحدهما وجوديًّا، والآخر عدميًّا، فإن اعتُبر في العدمي كون محله قابلًا للوجودي كالبصر والعمى بالنسبة لزيد، لا بالنسبة للحائط،

بصيلة

استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين، فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لا سلب فيهما. وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما، لأن الضدين: أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، والمتضايفين: أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. كذا قرره شيخنا تبعًا لبعضهم. وأنت خبير بأن إسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل. اهـ. دسوقي على المصنف.

بخيت

فخرج بالعرضين القدمُ مع الوجود والأعدام والجواهرُ، والجوهرُ مع العرض، والقديم والحادث والأمور الاعتبارية، وبامتناع الاجتماع نحو السواد والحلاوة، وبقولنا «لذاتيهما» نحو العلم بالحركة والسكون معًا، لأن امتناع اجتماعهما لاستلزامهما المعلومين الممتنع اجتماعهما لذاتهما.

وثالثهما: المتخالفان، وهما غير الأولين، وهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية، ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل. فخرج المثلان والضدان. وقيل: المتخالفان غير المثلين، فهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس، فيكون الضدان قسمًا من المتخالفين، كذا يُؤخذ من «المواقف» وشرح السيد. وبهذا تعلم أن التنافي عند أهل الحق يُقسم إلى قسمين: التضاد والتخالف فقط.

قوله: (أربعة... إلخ): قالت الحكماء: المتقابلان إما أن لا يكون أحدهما سلبًا للآخر أو يكون.

والأول إن لم يُعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، فهما المتضايفان، وإلا فهما الضدان، وقد يُشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، دون الحمرة والصفرة لعدم

تنافي النقيضين، وتنافي الضدين، وتنافي العدم والملكة، وتنافي المتضايفين.........................

سباعي

قوله: (تنافي النقيضين): اعلم أنه اختُلف فيه، فقيل: إنه يكون في القضايا والمفردات جميعًا. وقيل: إنه لايكون إلا في القضايا وهو المشهور. ولذا مثَّل الشارح بمثالين: الأول للمفردات، والثاني للقضايا.

صاوي

فعدم وملكة. وإن لم يُعتبر ذلك، فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد. **واعتُرض** الحصر بأن العدمي قد يُقابل بالعدمي، كالعمى ولا عمى، فهو أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية. وعلى هذا فتزيد الأقسام على الأربعة المذكورة، ولكن المنقول عن المناطقة هذه الأربعة. والإشكال لا يدفع الإنقال.

بصيلة

(واعتُرض الحصر... إلخ): عبارة الدسوقي بعد قوله: «كسواد ولا سواد»: وهذا الدليل مبني على أن المتقابلين لا يكونان عدميين، ولا دليل عليه كما قال السعد. والحق أن مقابل العدمي قد يكون عدميًّا، كالامتناع وأن لا امتناع، والعمى وأن لا عمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية. وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة. اهـ. وهي أوضح من عبارة المحشي. **(فهو أعم... إلخ)**: الضمير راجع للعدمي.

بخيت

وجود غاية الخلاف بينهما، أو بين أحدهما والسواد أو البياض، فيُسميان بالمتعاندين. والضدان بالمعنى المذكور يسميان بالحقيقيين، وبالمعنى الشامل للمتعاندين بالمشهورين.

والثاني إن اعتُبر فيه نسبته إلى قابل الأمر الوجودي فعدم وملكة.

فإن اعتُبر قبوله له في ذلك الوقت كعدم اللحية عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت ملتحيًا مثل الكوسج لا الأمرد، فالعدم والملكة مشهوريان.

وإن اعتُبر قبوله له أعم من ذلك، بل بحسب نوعه كعدم اللحية بالنسبة للمرأة، أو جنسه القريب كالعمى للعقرب، أو البعيد كعدم الحركة الاختيارية للجبل، فالعدم والملكة الحقيقيان. وإن لم يُعتبر نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي، فسلب وإيجاب. والحاصل أن الحكماء قالوا: كل اثنين إن

أما النقيضان فهما إيجاب الشيء وسلبه، نحو زيد لا زيد، وزيد قائم، زيد ليس بقائم.

سباعي

قوله: (**أما النقيضان**): قدمهما لأن التنافي فيهما أقوى، لأن الاجتماع فيهما بديهي الاستحالة لذاته، بخلاف غيرهما فإن استحالة الاجتماع فيه لأنه يؤدي إلى جمع النقيضين كما هو مبيَّن في محله. وأيضًا فالنقيض ينافي الذاتي، والضد ينافي العَرَض، وما نافى الذاتي أقوى، مثلًا الخير قام به وصفان: وصف ذاتي وهو كونه خيرًا، ووصف عرَضي وهو كونه ليس شرًّا، والنقيض وهو لا خير ينافي الذاتي، والضد وهو شر ينافي العرضي. سكتاني.

قال شيخنا ﷺ: ومما يُوجب قوة النقيضين أيضًا أن التنافي فيهما من جهتي الثبوت والانتفاء معًا، وفي غيرهما إنما هو من حيثُ الثبوتُ. وانظر تفصيل ذلك في كتب الفن.

صاوي

قوله: (**فهما إيجاب الشيء وسلبه**): أي ويكون في المفردات كالمثال الأول، والمركبات كالثاني.

بصيلة

....

بخيت

اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان، وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان. وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما. وقسموا المتقابلين إلى ما مر. والمشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما وجوديان أو لا. وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فالمتضايفان، أو لا فهما المتضادان. وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي، فالعدم والملكة، أو لا فالسلب والإيجاب. واعتُرض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى. وأُجيب بأن العمى هو عدم البصر عمن هو قابل له، فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه، والتقابل بحاله. وإن أريد سلب القابلين فالتقابل بالإيجاب والسلب. ورد بأن مفهوم اللاعمى أعم من الأمرين، وهو المقابل لمفهوم العمى نفسه، فثبت التقابل بين العدميين، ولذلك عدل في «المواقف» عن هذا المشهور إلى ما ذكرته تنبيهًا على أن المراد بالوجودي هنا ما ليس السلب جزءَ مفهومِه، فدخل العمى واللاعمى في قسم السلب والإيجاب، لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لا يعتبر في قابلية المحل، فتفطن تعرف ما قيل هنا.

أما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالبياض والسواد. واحترزنا بـ"غاية الخلاف" من نحو البياض مع الحركة.

سباعي

قوله: (**وأما الضدان... إلخ**): كان المناسب أن يثني بالعدم والملكة، لأنهما شاركا النقيضين في أن كلًّا منهما ثبوت أمر ونفيه وإن اختلفا في غير هذا. وقد يُقال: وسطهما بين النقيضين وبين العدم والملكة لمشاركتهما النقيضين والعدم والملكة في عدم توقف كل من المتقابلين على الآخر. وإذا علمت ذلك فلم يبق للمتضايفين إلا التأخير.

قوله: (**المعنيان**): خرج به الذوات، فزيد لا يضاد عمرًا، وكالحجر والماء مثلًا، فإنما يُقال فيهما تباين. وقوله: (**الوجوديان**): خرج به ما كان أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا، أو كانا عدميين، فإنه يُقال فيهما تقابل العدم والملكة. وخرج به أيضًا المتضايفان، إذ المراد به ما هو المتبادر منه، أعني الوجود خارج الأعيان، وحينئذ لا حاجة لقولهم: ولا يتوقف تعقُّل أحدهما على تعقل الآخر. قال شيخ مشايخنا العدوي: وكان سنية زيادتهم لهذا أنه ربما يُتوهم أن المراد بالوجود ما ليس بعدم كذا، فيدخل المتضايفان، لأنهما وجوديان بهذا المعنى كما هو مبسوط في محله، فزادوا هذا القيد ليكونا خارجين ولو على هذا التوهم. وهذا بناء على مذهب أهل السنة من أن المتضايفين من الاعتبارات ولا وجود لها. قد يُقال هذا التعريف للمنطقيين، وهو مبني على مذهب جمهور الفلاسفة من أن الإضافات موجودة في الخارج، فالمتضايفان لا يخرجان بقوله: «الوجوديان» فلا بد من زيادة: ولا يتوقف... إلخ، ليخرج هذا.

قوله: (**بينهما غاية الخلاف**): إن فُسر بأن لا يجتمعا في محلٍ واحد كما فعل السنوسي، كان

صاوي

قوله: (**من نحو البياض مع الحركة**): أي فليس بينهما غاية الخلاف، إذ قد يرتفعان، بأن يكون ساكنًا أسود، وقد يجتمعان بأن يكون أبيض.

بصيلة

....

بخيت

....

وأما العدم والملكة فهما وجود الشيء وعدمه عما من شأنه أن يتصف به، ....

سباعي

مخرجًا للخلافين فقط، فإنهما وإن كان بينهما اختلاف من حيثُ الحقيقةُ إلا أنه لم يبلغ الغاية، لأنهما يجتمعان كالحركة والبياض، فمحصله أن المراد بالخلاف جنس الاختلاف المتحقق في اختلاف الحقيقة مجردًا، وفيه أي في اختلاف الحقيقة مع التعاند في الصدق. وغايته -أي غاية الخلاف- الفرد الأكمل منه وهو الثاني، أعني قولهم: وفيه مع التعاند في الصدق. والتضاد على هذا التفسير يُسمى بالتضاد المشهوري. وانظر تمام الكلام في تعليق شيخنا على أبيات سيدي أحمد السجاعي.

وإن فُسر كما فعله بعضهم بكون كل منهما طرفًا للماهية مقابلًا للآخر كطرفي اللون -أعني السواد والبياض- كان مخرجًا للخلافين ولما بين الطرفين كالصفرة والخضرة. راجع التعليق المذكور.

قوله: (**فهما وجود الشيء وعدمه عمَّا من شأنه أن يتصف به**): هذا التعريف شامل لما إذا كان شأن المحل أن يتصف به باعتبار شخصه ووقته، كاللحية وعدمها لابن أربعين سنة. ويُقال لهما العدم والملكة المشهوريان.

ولما إذا كان شأن المحل أن يتصف به باعتبار ما ذُكر، أو باعتبار مجرد الشخص، كاللحية وعدمها للأمْرَد، أو باعتبار النوع كاللحية وعدمها للمرأة، فإن نوعها الإنساني من حيثُ هو يقبل اللحية لوجودها في بعض جزئياته من الرجال، أو باعتبار جنسه القريب كاللحية وعدمها للفرس، أو جنسه البعيد كاللحية وعدمها للشجر، فإن جنسه البعيد وهو جسم يقبل اللحية في بعض جزئياته

صاوي

قوله: (**وأما العدم والملكة... إلخ**): اعلم أن الملكة: عبارة عن الأمر الوجودي القائم بالشيء كالبصر، فإنه أمر وجودي قائم بالعين. والعدم: عبارة عن انتفاء تلك الملكة على المحل الذي شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها. فقول الشرح «عما من شأنه أن يتصف به» أي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به وقت النفي. والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمي للبصر بناءً على مذهب الحكماء،

بصيلة

....

بخيت

....

كالبصر والعمىٰ، والعلم والجهل البسيط، فالبصر وجودي وهو الملكة، والعمىٰ عدمي، إذ العمىٰ عدم البصر عما من شأنه البصر، وكذا العلم والجهل.

أما المتضايفان فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، ويتوقف تعقل أحدهما علىٰ تعقل الآخر، و كالأبوة والبنوة..

سباعي

وهو الرجال. ويُقال لهما العدم والملكة الحقيقيان، وهما له أعم من الأول. وخرج بقوله: «عما من شأنه أن يتصف به» النقيضان، فليُراجَع التعليق المذكور، فإن فيه كلامًا نفسيًا. وخرج بالقيد المذكور -أعني قوله: عما من شأنه...إلخ- ما ليس من شأنه أن يتصف به كالحجر والحائط.

وقوله: (**كالبصر**): راجع للملكة، والعمىٰ راجع للعدم، فهو لف ونشر مشوش. واعلم أن كون العمىٰ والبصر من قبيل العدم والملكة هو مذهب المنطقيين. ومذهب أهل السنة أن العمىٰ وصفٌ وجوديٌّ هو والبصر ضدان. وهذا اختلاف لا يترتب عليه اختلال في العقيدة. ويجري هذا بعينه في العلم والجهل، والموت والحياة. وأن تقابل العدم والملكة باعتبار الوجود والاتصاف، وذلك أن أحدهما لَمَّا كان وجوديًا كان باعتبار وجوده يُضاد الآخر باعتبار اتصاف المحل به.

قوله: (**إذِ العمى عدم البصر**): هذا هو مذهب أهل السنة. **وقوله:** (**عما من شأنه البصر**): كالعقرب، وبنت عرس والفأر، فإن من شأنها أن تبصر لكنها لم تبصر، فسبحان الحكيم العليم. **قوله:** (**وكذا العلم والجهل**): أي إن العلم وجوديٌّ والجهل عدميٌّ.

قوله: (**وأما المتضايفان... إلخ**): هذا هو تعريف المتضايفين، فخرج بقوله: «بينهما غاية الخلاف» الخلافان. وخرج بقوله: «يتوقف تعقل... إلخ» النقيضان والضدان والعدم والملكة، وبقي التعريف قاصرًا علىٰ المعرَّف.

وقوله: (**كالأبوة**): وهي كون الحيوان متولدًا عنه غيره، (**والبنوَّة**) وهي كون الحيوان متولدًا عن

صاوي

وعند المتكلمين العمىٰ وصف وجودي قائم بالعين كالبصر، وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين.

بصيلة

....

بخيت

....

والمراد بالوجودي في المتضايفين ما ليس معناه عدم كذا، لا الموجود في الخارج عن الذهن، إذ الأبوة مثلًا لا وجود لها في الخارج عن الذهن.

ولا تنافي بين الخلافين كالبياض والحركة، وكذا بين المثلين كالبياض والبياض..............

سباعي

غيره. فكل من هذين الأمرين لا يُتعقل إلا إذا تعقل الآخر. وانظر توضيح المقام في التعليق المذكور.

قوله: (والمراد... إلخ): جواب عن قوله: «الوجوديان... إلخ» لأن الوجوديَّ ما وُجد في الخارج، وهما هنا اعتباريان لا وجود لهما في الخارج.

صاوي

قوله: (لا وجود لها في الخارج عن الذهن): أي خلافًا للفلاسفة القائلين بأن الأمور النسبية كالإضافات وغيرها أعراض موجودة. **قوله: (كالبياض والحركة)**: أي وكل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما، كالقدرة والعلم مثلًا.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (والمراد بالوجودي... إلخ): المتضايفان حقيقيان وهو المراد هنا، ومشهوران وهما الأب والابن، وهما من الموجودات الخارجية.

قوله: (وكذا المثلين كالبياض والبياض): هو قول المعتزلة، فإنهم اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقًا إلا شرذمة منهم، فإنهم استثنوا الحركتين المتماثلتين ومنعوا اجتماعهما بناءً على أن تماثلهما إنما يكون باتحاد المتحرك وما فيه من الحركة وما فيه من المبدأ والمنتهى، وإذا كان كذلك ارتفع الإثنينية عنهما.

استدل المعتزلة على الجواز بأن الجسم إذا غُمِس في الصبغ يعلوه كدرة، ثم كُهْبة، ثم سواد، ثم حلوكة، وليس ذلك الاختلاف بتكرار الغمس إلا لتضاعف أفراد السواد المطلق، فالكُهْبة كدرتان اجتمعتا، والسواد كُهبتان كذلك، والحلوكة سوادان اجتمعا، فثبت اجتماع المثلين.

قلنا: إن كل واحد من الألوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف، فتوارد هذه الألوان على الجسم على البدل، وبالثاني يزول الأول عنه، فلا يتصور اجتماعهما في الجسم أصلًا، إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين، وليس كذلك.

والمحققون على التنافي بينهما، قالوا: لأن المحل لو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر، فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان وهو محال.

سباعي

....

صاوي

قوله: (بأن المحل لو قبل المثلين... إلخ): حاصله قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه. وتقريره: لو قبل المحل المثلين، لزم أن يقبل الضدين، لكن قبول المحل للضدين باطل، فبطل المقدم. ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها. ولما كانت الملازمة في الشرطية خفية، بيَّنها بقوله: لأن القابل... إلخ.

بصيلة

....

بخيت

وهذا هو الحق، فإن الفواكه تتبدل من الخضرة إلى السواد بتوارد الألوان المختلفة عليها بدلًا، فكذلك في صورة الصبغ المذكورة.

قوله: (والمحققون على التنافي بينهما): فالمثلان لا يجتمعان، وإليه ذهب الشيخ الأشعري.

إن قلتَ: يجب أن يكون قسمًا من الضدين على هذا؛ **قلتُ**: لا يجب ذلك، لأن عدم اجتماع المثلين لم يكن لتضادهما بل للزوم الاتحاد، ورفع الإثنينية على فرض الاجتماع، فالمثلان والضدان نوعان متباينان وإن اشتركا في امتناع الاجتماع، ولأن المثلين قد يكونان جوهرين، بخلاف الضدين فإنهما عرضان كما سبق، وإذا كان المثلان عرضين فليس امتناع اجتماعهما لذاتهما، بل للمحل مدخل في ذلك، فإن وحدته ترفع الإثنينية فيهما كما مر، حتى لو فُرض عدم استلزام وحدة المحل لرفع الإثنينية لم يستحل اجتماعهما، ولذا جوَّز بعضهم اجتماعهما بناءً على عدم ذلك الاستلزام.

قوله: (قالوا: لأن المحل... إلخ): قد نظر فيه في «المواقف» وشرحها للسيد بأن ذلك فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما، وفرَّع عليه المحل لا يخلو عن الشيء وضده، وكلاهما ممنوع. أما الأول فيجوز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له، فلا يجوز زوال شيء منهما عنه. وأما الثاني: فيجوز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده أيضًا، فلا يلزم اجتماع الضدين.

إذا علمت ذلك، فيستحيل عليه تعالى ثلاث عشرة صفة، وهي أضداد الصفات الأولى، لما علمت أنها واجبة له تعالى، والواجب لا يقبل الانتفاء، فيستحيل عليه تعالى: العدم، والحدوث، وطروُّ العدم ويسمَّى الفناء، والمماثلة للحوادث من جرمية أو عرضية، أو حلول أو اتصال أو انفصال،

سباعي

قوله: (إذا علمت ذلك): أي قوله: أما النقيضان... إلى آخر ما تقدم. **وقوله: (فيستحيل... إلخ)**: جواب إذا. **قوله: (فيستحيل عليه تعالى العدم)**: هو ضد الوجود، والمراد بالضد هنا الضد اللغوي، وهو مطلق مناف كما تقدم لا الضد الاصطلاحي، لأنها هنا من مقابلة النقيضين، وهو وجود، لا وجود. **قوله: (من جِرمية... إلخ)**: بيان للمماثلة.

صاوي

قوله: (ثلاث عشرة صفة): أي بمقتضى ذكره للصفات كذلك. ومن عد المعنوية كالسنوسي، فالمستحيلات عشرون. **قوله: (العدم)**: هو مساو لنقيض الوجود، لأن نقيضه لا وجود، وهو العدم على القول بنفي الأحوال. وأما على القول بثبوتها فالعدم أخص من نقيض الوجود، إذ يصدق نقيضه بالثبوت وبالعدم.

قوله: (والحدوث): أي الوجود بعد عدم، وهو أخص من نقيض القدم، إذ نقيض القدم لا قدم. وهو يصدق بالوجود بعد العدم الذي هو الحدوث، وبالعدم المنقطع بالوجود اللاحق.

قوله: (وطرو العدم): هو مساو لنقيض البقاء. **قوله: (والمماثلة للحوادث)**: هي مساوية

بصيلة

(هو مساو لنقيض البقاء): لأن نقيض البقاء لا بقاء، وهو مساو لطُرُء العدم. وطرء بضم الطاء والراء المهملتين وهمزة آخره. وقد تقلب واوًا وتُدغم فيما قبلها. **(هي مساوية لنقيض المخالفة)**: يقال فيه مثل ما قيل فيما قبله.

بخيت

فإن قلتَ: نحن نقول: إن انتفاء أحد المثلين في المحل يصحح اتصافه بضده، فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعًا، وذلك كافٍ بدون احتياج إلى وقوعه؛ **قلتُ**: لا نسلم كون ذلك الانتفاء مصحِحًا للاتصاف بما ذُكر مع وجود المثل الباقي.

وقد استدلوا بغير هذا أيضًا ونظر فيه في «المواقف» وشرحها المذكور، فارجع إليه إن شئت.

أو بعد أو قرب، أو كبر أو صغر. وكذا يستحيل عليه تعالى: عدم القيام بنفسه، بأن يفتقر إلى محل أو مخصص؛ وعدم الوحدانية، بأن يكون ذا كثرة في ذاته أو صفاته أو يكون له شريك في فعل من الأفعال. وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل مركبًا أو بسيطًا، أو ما في معناه من ظنٍّ أو غفلة، أو نسيان أو نوم، أو اشتغال بشأن عن شأن.

سباعي

قوله: (الجهل): مقابل للعلم، وهو من مقابلة الضدين في الجهل المركب، لأنهما أمران وجوديان، ومن مقابلة العدم والملكة في الجهل البسيط، والمراد مطلق مناف كما سبق.

صاوي

لنقيض المخالفة. **قوله: (عدم القيام بنفسه)**: هو نقيض القيام، وكذا عدم الوحدانية نقيض الوحدانية.

قوله: (الجهل مركبًا أو بسيطًا): مقابلة العلم للأول من مقابلة الضدين، وللثاني من مقابلة العدم للملكة.

بصيلة

(مقابلة العلم للأول من مقابلة الضدين... إلخ): الأول هو الجهل المركب. وإنما كانت مقابلة العلم له من مقابلة الضدين، لأنه الجهل بالشئ ثم جهل كونه جاهلًا به، فالتقابل بينهما إذًا تقابل بين وجودين. **وقوله: (وللثاني)**: من مقابلة العدم والملكة. وذلك لأن الجهل البسيط عدم العلم. واعلم أن العلامة القرافي قسم الجهل إلى عشرة أقسام: **أحدها**: ما لا نؤمر بإزالته أصلًا ولا نؤاخذ ببقائه، لأنه لازم لا يمكن الانفكاك عنه، وهو جهلنا بجلال الله وصفاته التي لم تدل عليها أفعاله ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر. ووجه العفو عنه العجز عن إدراكه، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، وقول الصديق ﵁: «العجز عن الإدراك إدراك». **وثانيها**: ما أجمع المسلمون على أنه كفر كجَحدِ أن الله تعالى عالم أو متكلم أو قادر أو نحو ذلك من صفاته الذاتية، فإن جهل ذلك ولم ينفه، قيل: يكفر، وقيل: لا يكفر. **ثالثها**: ما اختُلف في التكفير به، وهو إثبات الأحكام بدون الصفات، كقول من قال: إن الله تعالى عالم بغير علم، وقادر بغير قدرة، وكذا سائر الصفات. وللقاضي في تكفيرهم قولان. **رابعها**: ما اختُلف فيه: هل هو جهل تجب إزالته أو

بخيت

....

وكذا يستحيل عليه تعالىٰ: الموت، والعجز وما في معناه من فتور أو نصب، والكراهية، أي عدم الإرادة بأن يقع في ملكه ما لا يريده، أو تصدر الكائنات عنه تعالىٰ بالتعليل أو بالطبع، لما يلزم من قدم العالم الذي قام البرهان القاطع علىٰ حدوثه، وورد الشرع به، لأنه يجب اقتران العلة بمعلولها، والطبيعة بمطبوعها، والقائل بذلك كافر بإجماع المسلمين، كما تقدم.

سباعي

قوله: (من فتور): أي كسل. **وقوله**: (نَصَب): بفتح النون والصاد، أي تعب. **قوله**: (لأنه يجب... إلخ): بيان لوجه الملازمة.

صاوي

قوله: (**الموت**): مقابلته للحياة من تقابل العدم والملكة إن قلنا: إن الموت عدم الحياة، وتقابل الضدين إن قلنا: إنه أمر وجودي. **قوله**: (**والعجز**): هو مساو لنقيض القدرة. **قوله**: (**والكراهية**): هي مساوية لنقيض الإرادة.

بصيلة

حق يجب بقاؤه؟ وعلىٰ الأول فهو معصية، كجهل أن البقاء والقدم صفتان وجوديتان من صفات المعاني، أو صفتان سلبيتان، وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده. **خامسها**: الجهل بتعلق الصفات لا بالصفات، كتخصيص المعتزلة الإرادة والقدرة ببعض الممكنات. وفي التكفير بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم. **سادسها**: جهل يتعلق بالذات العلية، كاعتقاد الأبوة والبنوة والاتحاد والحلول. وهذا مجمع علىٰ التكفير به. **سابعها**: الجهل بقدم الصفات مع الاعتراف بوجودها، كقول الكرامية: إن الإرادة ونحوها حادثة. وفي التكفير بذلك قولان، أصحهما عدمه. **ثامنها**: جهل ما وقع أو ما يقع من متعلَّقات الصفات، وقد قام الدليل القطعي علىٰ وقوعه، كالجهل بإرادة الله تعالىٰ بعثة الرسل، والجهل ببعث الله الخلق ونحو ذلك. ولا خفاء أن ذلك كفر، لأنه جهل بما عُلم من الدين بالضرورة. **تاسعها**: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق: هل يجوز هذا في حقه تعالىٰ أو لا؟ فأهل السنة يجيزونه، وأحاله المعتزلة. وفي تكفيرهم بذلك قولان. **عاشرها**: الجهل بتعلق الصفات، كإيجاد حيوان أو إجراء نهر أو إحياء أو إماتة، فهذا الجهل لا خلاف أنه ليس

بخيت

. . . .

وتقدم الفرق بين الفاعل بالعلة والفاعل بالطبع من أن العلة لا تتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، والطبيعة تتوقف على ذلك. ومما يدل على بطلانهما اختلافُ أنواع العالم على كثرتها، إذ معلول العلة والطبيعة لا يختلف. وكذا يستحيل عليه تعالى البكم، أي عدم الكلام بوجود آفة تمنع منه.

سباعي

قوله: (ويدل على بطلانهما): أي بطلان صدور الكائنات عنه تعالى بالتعليل أو بالطبع.

قوله: (إذ معلول العلة... إلخ): تعليل لقوله: يجب... إلخ.

قوله: (وكذا يستحيل عليه تعالى البكم): أي وهو ضد الكلام.

صاوي

قوله: (البكم): هو وما بعده من الصمم والعمى إما من مقابلة الضدين، أو العدم والملكة.

بصيلة

بمعصية، فضلًا عن الكفر. أفاده بعض شراح الجوهرة.

(إما من مقابلة الضدين أوالعدم والملكة)، وذلك لأن البكم إما عدم الكلام أو آفة تقوم بالمحل. بقي **أن يُقال**: إن ما ذُكر من المنافيات إنما يصدق على الكلام اللفظي، إذ منافاته للسكوت لكونه ضده ظاهرة، وكذا الآفة، إذ شرط تحققه عدمها دون الكلام النفسي، إذ السكوت والخرس إنما ينافي كل منهما التلفظ، لجواز الاجتماع، إذ قد يريد الإنسان كلامًا في نفسه ويسكت عن التلفظ به مع القدرة، أو يمنع عنه آفة. **قلنا**: المراد بالسكوت والآفة المنافيات للكلام النفسي الباطنيان. أما السكوت الباطني فهو بأن لا يريد الإنسان في نفسه التكلم مع القدرة عليه أو لا يقدر على ذلك لآفة باطنية، فكما أن الكلام لفظي ونفسي، فكذا ضده، أعني السكوت والخرس، فكل منهما نوعان أيضًا سكوت باطني ينافي الكلام النفسي، وخرس باطني ينافيه أيضًا، وسكوت ظاهري ينافي الكلام اللفظي، وخرس ظاهري ينافيه أيضًا، فتأمل. وكذلك الصمم إما أن يفسد بآفة تقوم بالمحل أو بعدم السمع، والعمى إما أن يفسر بعدم البصر على رأي الحكماء أو هو أمر وجودي على رأي المتكلمين.

بخيت

....

وفي معناه السكوت النفسي. ويستحيل عليه تعالى: الصممُ، والعمى، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وإنما وجبت له هذه الصفات واستحال عليه أضدادها **(لأنه)** تعالى **(لو لم يكن موصوفا بها لكان بالسوى)** أي بسواها من الجهل والعجز وغيرهما مما تقدم من المستحيلات **(معروفا)** يعني موصوفًا، أي إنه لو لم يكن متصفًا بها، لاتصف بأضدادها، لكن اتصافه تعالى بأضدادها باطل، لما يلزم عليه من الافتقار والحدوث،..

سباعي

وقوله: **(وما في معناه)**: أي كالسكوت والخرس، أو آفة تمنعه من الكلام، وهو من مقابلة الضدين، لأنه فسر البكم بآفة تقوم بالمحل تمنعه من الكلام، فهما وجوديان، ولو اقتصر على قوله: «أي عدم الكلام» لكان من مقابلة العدم والملكة.

قوله: **(ويستحيل عليه تعالى الصمم)**: أي وهو ضد السمع، وهو من مقابلة الضدين، لأنه فسر البكم بآفة تقوم بالمحل تمنعه من السمع، أو من مقابلة العدم والملكة إن فُسِّر بعدم السمع.

قوله: **(هذه الصفات)**: أي صفات المعاني، لأن صفات السلوب تقدم برهانها، لكن أول الكلام يقتضي أنها جميع الصفات، ويجوز أن يكون عائدًا على جميعها. قوله: **(أي سواها)**: يشير به إلى أن «أل» في السوى عوض عن المضاف إليه. قوله: **(من الجهل... إلخ)**: بيان للسوى.

صاوي

قوله: **(السكوت النفسي)**: أي وأما السكوت اللفظي فلا يُتوهم في حق الله، لاستحالة الكلام اللفظي عليه تعالى. قوله: **(لأنه لو لم يكن موصوفًا بها... إلخ)**: شروع في الاستدلال على وجود هذه الصفات واستحالة أضدادها، وهو زيادة في الإيضاح، وإلا فتقدمت أدلتها مفصلة.

بصيلة

(شروع في الاستدلال على وجود هذه الصفات): ظاهره بل صريحه يقتضي أنه يُكتفى في الجميع بالدليل العقلي، وهو خلاف ما عليه المحققون من أن دليل السمع والبصر والكلام الاعتماد فيها على الدليل السمعي، أي الذي ورد السمع به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٧٥]

بخيت

....

كما أشار إليه بقوله: **(وكل من قام به سواها)** أي غيرها من الجهل أو ما في معناه أو العجز إلى آخر الأضداد **(فهو الذي في الفقر)** أي الاحتياج إلى من يكمله، وهو متعلق بقوله **(قد تناهى)** أي بلغ النهاية في الفقر وهو محال، لأنه يؤدي إلى الحدوث فيكون من جملة العالم الحادث المفتقر.

سباعي

قوله: (وكل من قام به سواها... إلخ): دليل اقتراني مبيِّن للقياس الاستثنائي، أعني قوله: «لكن اتصافه... إلخ» وقد قرره الشارح فيما بعد.

قوله: (وهو): أي الاحتياج، ولا يصح عود الضمير على بلوغ النهاية، لإيهامه أن بعض الفقر

صاوي

وقد ذكر أولًا قياسًا شرطيًّا صرح منه بالمقدم والتالي بقوله:

لو لم يكن موصوفًا بها لكان بالسوى معروفًا

وحذف الاستثنائية التي قدرها الشرح.

وقوله: (وكل من قام به سواها... إلخ): شروع في قياس جملي، ذكر صغراه وحذف كبراه ونتيجته، قصد به الاستدلال على الاستثنائية التي أنتجها القياس الشرطي، وقد وضح الشرح المقام، فتدبر.

بصيلة

﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، وقوله ﷺ: «أربَعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبًا، وإنما تدعون سميعًا بصيرًا». وأجمعت الأمة على ذلك. وقوله: «أربَعوا» بفتح الباء الموحدة، معناه: ارفقوا على أنفسكم في سؤالكم من الله عز وجل، بأن لا تبالغوا في رفع أصواتكم، فإنه عليم بكم خبير. **والدليل على القدرة والعلم والحياة والإرادة أن يُقال**: لو لم تجب له القدرة والإرادة والحياة والعلم، لما وُجد شيء من خلقه، واللازم باطل، فكذا الملزوم، فحينئذ تجب له هذه الصفات الأربعة. **والدليل على الثلاثة الباقية مركبًا من صغرى وكبرى بأن تقول**: السمع والبصر والكلام ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة والإجماع، وكل ما ثبت لله بذلك وكان ظاهره غير مستحيل، فهو واجب له، فينتج السمع والبصر والكلام واجبة لله تعالى.

بخيت

....

والواو في قولنا (والواحد المعبود) للحال (لا يفتقر لغيره) وهو في المعنى دليل لقولنا «وكل من قام به... إلخ» لأنه في قوة قولنا: لأنه معبود، وكل معبود لا يفتقر لغيره. وقد حذفنا كبرى القياس مع النتيجة، والتقدير: وكل من تناهى في الفقر فهو حادث، فكل من قام به سواها فهو حادث، كما أشرنا له في التقرير. وهذا القياس دليل الاستثنائية المطوية، أعني قولنا: لكن اتصافه بأضدادها باطل كما أشرنا له أيضًا.

(جل) عن ذلك الافتقار (الغني) بالسكون للوزن، أي عن كل ما سواه لاتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقص (المقتدر) على كل شيء، وكل شيء فهو إليه فقير.

ولما أنهى الكلام على قسمي الواجب والمستحيل، شرع في بيان الجائز فقال: (وجائز في حقه)

سباعي

ليس بمحال. **قوله: (والواحد... إلخ)**: في قوة قولنا غنيٌّ، وكل غنيٍّ ليس بحادث، ينتج الواحد ليس بحادث، وإذا كان كذلك كان متصفًا بها لا بأضدادها. **قوله: (وهو)**: أي قوله: «والواحد... إلخ» فهو من باب تدقيق التدقيق، لأن إثبات المسألة بدليلها يقال له: تحقيق، وإثبات الدليل بدليل يُقال له: تدقيق، وإثبات الدليل الثاني بدليل آخر يُقال له: تدقيق التدقيق كما هنا.

قوله: (كبرى القياس): أي القياس الاقتراني الذي هو دليل الاستثنائية. **قوله: (والتقرير)**: أي تقرير الكبرى مع النتيجة. **قوله: (جلَّ)**: أي تنزَّه وتعاظَم.

قوله: (وجائز في حقِّه): خبر مقدَّم، و«الإيجاد» مبتدأ مؤخَر، ولا يجوز جعل الإيجاد فاعلًا

صاوي

....

بصيلة

قول الشارح (وهو في المعنى دليل لقولنا... إلخ): تقديره أن يُقال: الله تعالى موصوف بصفات المعاني، لأنه لو لم يكن موصوفًا بها لكان موصوفًا بأضدادها، لكن اتصافه بأضدادها باطل، لأن كل من اتصف بأضدادها فقد تناهى في الفقر، وكل من تناهى في الفقر فهو حادث، والحدوث عليه محال، لأنه معبود بحق، وكل معبود بحق لا يفتقر إلى غير، فلا يكون حادثًا.

بخيت

....

تعالىٰ (الإيجاد) أي إيجاد الممكنات، سواء وجدت بالفعل أم لم توجد. والإيجاد والخلق بمعنىً واحد، وهو تعلق القدرة بوجود المقدور، فإن تعلقت بالحياة سمي: إحياءً، وبالموت سُمي إماتةً، وبالمرزوق سُمي رزقًا وترزيقًا. وهذه التعلقات هي المسماة بصفات الأفعال، وهي حادثة كما ترىٰ، لأنها عبارة عن التعلق التنجيزي للقدرة، وهو حادث قطعًا.

فإن قلتَ: قد تقدم أن تعلق القدرة واجب، فكيف يحكم عليه هنا بالجواز؟ قلتُ: الواجب التعلق الصلوحي القديم. أما التنجيزي فجائز، وكل جائز حادث.

سباعي

بـ«جائز» سدَّ مسدَّ الخبر لعدم الاعتماد إلا علىٰ مذهب الأخفش الذي لا يشترطه.

قوله: (**الإيجاد والترك**): إنما خصهما لأنهما كليان وجنسان، وإنما خص أيضًا الإسعاد والإشقاء لشدة الاعتناء بهما، ولأن الخلاف فيهما. قوله: (**سواء وُجدَت بالفعل أو لم توجد**): معناه أن الممكن في حد ذاته إيجاده جائز في حقه تعالىٰ، أي أن ما وُجد بالفعل أوجده تعالىٰ علىٰ سبيل الجواز لا الوجوب، وما لا يوجد يجوز إيجاده وإعدامه. وقوله: (**والإيجاد والخلق بمعنى واحد**): أي إنه كالجنس، فيدخل تحته كل إيجاد كما في تمثيل الشارح. اهـ. مؤلفه.

صاوي

قوله: (**أي إيجاد الممكنات**) أشار بذلك إلىٰ أن «أل» عوض عن المضاف إليه. قوله: (**سواء وُجدت بالفعل... إلخ**) إن قلت: إنها إذا وُجدت بالفعل كان واجبًا لا جائزًا، وإيجاده ثانيًا تحصيل حاصل؛ أُجيب بأن المراد إيجاد الممكن في حد ذاته، بقطع النظر عن كونه موجودًا أو لا.

قوله: (**وبالمرزوق**) أي بالشيء المرزوق، وكان الأوضح أن يقول: وبالمرزوق به.

قوله: (**قد تقدم أن تعلق القدرة واجب**): أي في قوله:

وواجب تعليق ذي الصفات ... حتمًا دوامًا ما عدا الحياة

قوله: (**التعلق الصلوحي**): أي كونها صالحة للفعل والترك. وهذا السؤال والجواب تقييد

بصيلة

....

بخيت

....

فإن قلتَ: الخلق والإيجاد من صفاته تعالى، وكيف يتصف تعالى بالحوادث؟ **قلنا:** هذه أمور اعتبارية تعرض للقدرة لا وجود لها إلا في الأذهان، ولا تحقق لها في نفسها، ككونه قبل العالم ومعه وبعده، فلا يلزم قيام الحوادث به تعالى.

(والترك) أي ترك الإيجاد للممكنات، سواء وُجدت أو لم تُوجد، يعني أن إيجاد كل ممكن أو تركه أمر جائز في حقه تعالى إن شاء فعل، وإن شاء ترك، ومن ذلك بعثة الرسل عليهم الصلاة

سباعي

قوله: **(اعتبارية... إلخ)**: أي [غير وجودية] كالسواد والبياض، ولا شك أنه يوصف بالاعتبارية، كما أنه يوصف بالنفسية والسلبية والمعنوية باتفاق المذاهب، والخلاف إنما هو في المعاني، فقال أهل السنة: إنه يوصف بها. وقالت المعتزلة: لا يوصف بها. قوله: **(ككونه... إلخ)**: تمثيل للأمور الاعتبارية. قوله: (يعني... **إلخ)**: فيه مع نظيره المتقدم الحذف من الأول لدلالة الثاني.

قوله: **(ومن ذلك)**: أي ومن الأمور الجائزة في حقه تعالى. وقالت المعتزلة: إنها واجبة على الله. وقالت البراهمة: يستحيل عليه ذلك ويُكتفى بالعقل. فالمعتزلة نظروا إلى أنه من فعل الصلاح والأصلح، والبراهمة نظروا إلى تحكيم العقل.

صاوي

لما تقدم من الإطلاق. قوله: **(فلا يلزم قيام الحوادث به تعالى)**: أي ولا يلزم قيام الحوادث بذاته، إلا إذا كان تلك الصفات الحادثة المتصف بها وجودية، كالبياض والسواد ونحوهما. وأما إذا كانت الصفات الحادثة المتصف بها اعتبارية لا وجود لها في الخارج ولا ثبوت، فلا يلزم قيام الحوادث بذاته، لأن الأمر العدمي الاعتباري لا يقوم بشيء.

قوله: **(ومن ذلك بعثة الرسل... إلخ)**: رد بذلك على المعتزلة القائلين بوجوب بعثتهم، والحكماء القائلين باستحالتها.

بصيلة

(رد بذلك على المعتزلة القائلين بوجوب بعثتهم... إلخ): حاصله أن أهل السنة قالوا: من الجائز في حقه تعالى إرسال الرسل من آدم إلى سيدنا محمد صلوات الله عليهم -بإدخال المبدأ

بخيت

قوله: **(قلنا: هذه أمور اعتبارية تعرض... إلخ)**: أي فلا تتصف بالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم، بل بمعنى التجدد ولا ضير في ذلك.

والسلام، ورؤية الباري تعالى، وإثابة العاصي وتعذيب المطيع. **(والإشقاء)** وهو خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر في العبد والعياذ بالله تعالى، ....

سباعي

قوله: (ورؤية الباري): يأتي الكلام عليه في محله. **قوله: (وإثابة العاصي)**: أي إنه جائز. وقالت المعتزلة: هو الذي يجب تعذيبه. **قوله: (وتعذيب للمطيع)**: أي إنه في حد ذاته أمر جائز وإن كان لا يجوز شرعًا، لكن الفاعل المختار يفعل في ملكه ما يشاء ويختار.

قوله: (وهو خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر): العبارة الثانية أسلم، إذ القائل بها سنيٌّ خالص، لأن معناها أن الكفر مخلوق لله تعالى، والقدرة إنما لها مجرد مقارنة، والعبارة الأولى محتملة للمذهبين، لأنها توهم أن القدرة مخلوقة لله، والكفر مخلوق للقدرة، ففيها ميل لمذهب الاعتزال، بل هي له أقرب، ويجري ذلك في جانب الإسعاد، هكذا قرره مؤلفه وهو وجيه.

صاوي

قوله: (ورؤية الباري): رد به على المعتزلة القائلين بأنها محالة.

قوله: (وهو خلق قدرة الكفر): هذا تعريف إمام الحرمين. وقوله: **(أو خلق الكفر)**: تعريف الأشعري. والمراد بالقدرة عند إمام الحرمين: سلامة الأسباب والآلات، بناءً على أن العرض يبقى زمانين. والمراد بها عند الأشعري: العرض المقارن للفعل، بناءً على أن العرض لا يبقى زمانين.

بصيلة

والغاية- أي إرسال رسل البشر إلى المكلفين من الثقلين لطفًا من الله بهم، ليبلغوهم عنه تعالى أمره ونهيه ووعده ووعيده لهم، ويبينوا عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين مما جاؤوا به من شرائعهم وأحكامهم التي أنزلها الله في كتبه عليهم، اختصاصًا كالقرآن، واشتراكًا كالتوراة لموسى وهارون ويوشع، حتى تقوم الحجة عليهم بالبيان وينقطع عنهم سائر التعليلات، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤] وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥] فلولا ذلك لتوهموا أن لهم عذرًا وحجة. وقد أحال السَّمَنِيَّة على الله إرسال الرسل، لتوقفه على علم المرسل بمن أرسله، ولا طريق إليه إلا الخبر، وأعلى أنواعه المتواتر،

بخيت

....

ويُسمىٰ الخذلان والإضلال، وقيده الأشعري بحالة الموت، وأطلقه الماتريدي، **(والإسعاد)** وهو خلق قدرة الطاعة أو هو خلق الطاعة في العبد، ويُسمىٰ بالهداية، وقيده الأشعري بحالة الموت، فالشقي والسعيد من مات علىٰ الكفر أو الإيمان. وعند الماتريدي هو الكافر أو المؤمن.

سباعي

قوله: **(وقيّده الأشعري)**: في النسخ بـ«حالة الموت» ملحقة، وفي بعضها بإسقاط ذلك، وهي نسخة المؤلف، وعليها فيكون فيه الحذف من الثاني لدلالة الأول كما يأتي قريبًا.

قوله: **(هو الكافر أو المؤمن)**: أي مطلقًا لا بقيد الموت علىٰ الكفر أو الإيمان. قوله: **(فالشقي والسعيد من مات... إلخ)**: أي لتعلق العلم الأزليِّ بذلك، ويترتب علىٰ السعادة الخلود في الجنة وتوابعه، وعلىٰ الشقاوة الخلود في النار وتوابعه.

صاوي

والحق في هذه المسألة مع إمام الحرمين دون الأشعري، لكن عبارة الأشعري أوفق بمذهب أهل السنة من أن الأفعال كلها مخلوقة لله، وليس قدرة العبد مؤثرة فيما قارنها من الأفعال. وعبارة إمام الحرمين محتملة له ولمذهب المعتزلة، إذ يحتمل أن معناه خلق قدرة الكفر التي بها التأثير فيه.

قوله: **(ويُسمى الخذلان)**: هو ضد التوفيق. وفيه الخلاف المتقدم بين الأشعري وإمام الحرمين.

قوله: **(من مات على الكفر أو على الإيمان)**: لف ونشر مرتب.

بصيلة

وهو لا يفيد عندهم علمًا. وزعمت البراهمة أن إرسال الرسل عبث لا يليق بالحكيم، لإغناء العقل عن الرسول، لأن ما جاء به الرسول إن كان موافقًا للعقل حسنًا عنده، فهو يفعله وإن لم يأت به، وإن كان مخالفًا له قبيحًا عنده، فهو يتركه ولا يفعله. وإن لم يكن عنده حسنًا ولا قبيحًا، فإن احتاج إليه فعله وإلا تركه. وقال الحكماء وهو رأي المعتزلة بوجوبه علىٰ الله تعالىٰ بالنظر إلىٰ ذاته. وتلك المذاهب باطلة، وقد عُلم أن إرسال الرسل جائز عقلًا، واجب سمعًا وشرعًا، وهو التحقيق فلا تلتفت لغيره.

(والحق في هذه المسألة مع مذهب إمام الحرمين... إلخ): تقدم كلام لنا فيه في الخطبة، فارجع إليه إن شئت. **(لف ونشر مرتب)**: أي ويترتب علىٰ كل منهما الخلود في الجنة وتوابعه، والخلود في النار وتوابعه، إذ الشقاوة والسعادة أزليتان، بمعنىٰ أنهما مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان.

بخيت

....

....

سباعي ———————————————————

....

صاوي ———————————————————

....

بصيلة ———————————————————

وإنما كانت السعادة هي الموت على الإيمان، والشقاوة هي الموت على الكفر، لتعلق العلم الأزلي بهما كذلك، فالسعيد من علم الله في الأزل موته على الإسلام وإن تقدم منه كفر، والشقي من علم الله في الأزل موته على الكفر وإن تقدم منه إسلام. وعلى هذا فلا يُتصور في السعيد أن يشقى، ولا في الشقي أن يسعد، وإلا لزم انقلاب العلم جهلًا، وتبديل الإيمان كفرًا بعد الموت وعكسه، وهو محال بالبداهة. وهذا مذهب الأشعري. ويتفرع على هذه المسألة **مسألة الإنشاء في الإيمان**، قال العلامة اللقاني: الصحيح جواز دخول الإنشاء في الإيمان وإن كان الأولى تركه، فيُقال: أنا مؤمن إن شاء الله حيثُ لم يكن للشك فيه، لجواز صرفه لترك تزكية النفس أو للتبرك والتعظيم أو للكمال. وهو مذهب الجمهور من السلف والخلف من المالكية والشافعية نظرًا للمآل. وعند الماتريدية لا يصح أن يقول ذلك نظرًا للحال. هذا وحكى بعضهم في ذلك خلافًا على غير هذا الوجه حيثُ قال: جوزه الشافعي، ومنعه مالك وأبو حنيفة. وقال بعض أتباع مالك بوجوبه، وذلك إن لم يرد الشك أو التبرك، وإلا امتنع في الأول إجماعًا وجاز في الثاني كذلك. وقد نظم بعض الأفاضل حاصل هذا فقال:

من قال إني مؤمن يمتنع من	مقالة إن شاء ربي يا فطن
وذا لمالك وبعض تابعيه	يوجب أن يقول هذا يا نبيه
ومثل ما لمالك للحنفي	والشافعي جوز هذا فاعرف
وامنعه إجماعًا إذا أراد به	الشك في إيمانه يا منتبه
كعدم المنع إذا به يراد	تبرك بذكر خالق العباد
فالخُلف حيث لم يرد شكًّا ولا	تبركًا فكن بهذا محتفلا

بخيت ———————————————————

....

وينبني على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان؟ فقال الأول: لا. وقال الثاني: نعم. والخلف لفظي. وأما الإشقاء والإسعاد فلا يتبدلان اتفاقًا. أما عند إمامنا الأشعري فلأنهما الإماتة على الشقاوة

سباعي

قوله: (**فقال الأول: لا**): أي لأنه متى مات على إحدى الحالتين انقضى الأمر، ولا تبديل بعد الموت، ومن هنا يُفهَم المقابل. قوله: (**والخُلفُ لفظي**): أي لأن كلًّا منهما نظر إلى حالة ولم ينظر للثانية، ولو نظر إليها لوافق الآخر، وقال بها يقول.

قوله: (**وأما الإشقاء والإسعاد... إلخ**): أي اللذان هما فعل الله فلا يتبدَّلان باتفاق الشيخين.

قوله: (**فلأنهما**) أي الإشقاء والإسعاد. وقوله: (**الإماتة**): أي والإماتة وما عطف عليها من فعل الله،

صاوي

قوله: (**فقال الأول**): أي وهو الأشعري. وقوله: (**أي لا يتبدلان**): بل هما أزليتان، والإسلام والكفر علامة السعادة والشقاوة. قوله: (**والثاني**): أي وهو الماتريدي. وقوله: (**نعم**): أي يتبدلان، فإذا مات المسلم على الكفر، فقد انقلبت سعادته شقاوة. وإذا أسلم الكافر عند الموت، فقد انقلبت شقاوته سعادة.

قوله: (**والخلف لفظي**): أي لأن العبرة بالخاتمة على كلا القولين. وإنما الخلاف في التسمية فقط، فالأشاعرة يقولون: الإسلام علامة على السعادة لا نفسها، والكفر علامة على الشقاوة لا نفسها.

بصيلة

فائدة: الصحيح أن الإيمان باق حكمًا عند النوم والغفلة والموت، لأن الثابت الذي لم يطرأ عليه ما يغيره باختيار في حكم الباقي الذي لم يضاد. وبه صرح أبو إسحاق التونسي وغيره خصوصًا والنفس هي المدركة، وهي باقية لا تفنى بالموت.

(**فالأشاعرة يقولون الإسلام علامة على السعادة... إلخ**): أي والماتريدية يقولون: الإسلام نفس السعادة، والكفر نفس الشقاوة. وقال العلامة عبد السلام أيضًا: والخلاف لفظي، لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم، ولا إسلام الكافر الغير محتوم عليه بالشقاوة، والماتريدي لا يجوز الارتداد على من علم الله موته على الإسلام، ولا الإسلام على من علم الله موته على الكفر.

بخيت

....

أو السعادة، فهما من صفات الأفعال، وهي عنده حادثة، لأنها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور كما مر. وأما عند الماتريدي فلأنهما قديمان كالإحياء والإماتة، والخلق والرزق.

وجميع ما نعبر عنه بصفات الأفعال فقد جزم الماتريدية بقدمها، ومجموعها عند محققيهم عبارة عن صفة واحدة تسمىٰ بـ«التكوين» قائمة بذاته تعالىٰ لكونها صفة معنىٰ كالقدرة والإرادة يتأتىٰ بها وجود الأشياء علىٰ وفق الإرادة..

سباعي

وهو لا يُبدَّل. قوله: (**وهي عنده حادثة**): هي مبتدأ، وعنده خبر، و«حادثة» خبر بعد خبر، فهو كلام مستأنَف. قوله: (**لأنها... إلخ**): علَّة لقوله: حادثة.

قوله: (**وأما عند الماتريدي... إلخ**): الأوضح أن يُقال: لأنه لم يقيد بحالة الموت، وهما عنده قديمان، ويكون قولنا: «وهما...إلخ» مستأنَفًا، أي مجموع تلك الصفات.

صاوي

قوله: (**عبارة عن تعلق القدرة**): أي التنجيزي الحادث. قوله: (**لكونها صفة معنى كالقدرة والإرادة**): أي فتكون المعاني عنده ثمانية، ، وعند الأشعري سبعة.

بصيلة

(**فتكون المعاني عنده ثمانية**): أي بزيادة صفة التكوين. وحاصل ما قيل فيها أن الماتريدية قالت: إن التكوين هو الذي يُعبَّر عنه بالفعل والخلق، والتخليق والترزيق، والإيجاد والإحداث، والاختراع والإنشاء والتصوير. ويُفسر هنا المعنىٰ بإخراج المعدوم من العدم إلىٰ الوجود، فهو صفة لله تعالىٰ أزلية، لإطباق العقل والنقل علىٰ أنه تعالىٰ خالق للعالم مكون له، لوجوه: **الأول**: أنه قد ثبت قيام صفة التكوين به تعالىٰ ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ. **الثاني**: أنه وصف ذاته تعالىٰ في

بخيت

قوله: (**وأما عند الماتريدي فلأنهما... إلخ**): القديم عند الماتريدي شيء واحد يتعدد تعلقاته، كما يؤخذ من كلامه بعد، فاعتبر ما هنا بما يأتي.

قوله: (**تُسمى بالتكوين**): أي أخذًا من قوله تعالىٰ: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، فقد جعل قوله تعالىٰ: ﴿كُن﴾ متقدمًا علىٰ كون الحادثات ووجودها. والمراد بذلك القول التكوين والإيجاد.

والفرق بينها وبين القدرة أن القدرة عندهم بها صحة التأثير في الممكن، والتكوين به وجود الأشياء.

وحاصله أنه لا يصح أن يكون مبدأ الوجود القدرة، لأن أثرها صحة الفعل والترك من......

سباعي

قوله: **(صحة التأثير)**: أي صلاحيتها للفعل، والفعل -أي بروز الأشياء من العدم إلى الوجود- إنما هو بالتكوين، وهو كلام مُشكِل، والحق ما ذهب إليه الأشعريُّ من أنها حادثة عبارة عن تعلق القدرة... إلخ، فهو كلام في غاية الظهور، رحم الله الجميع.

قوله: **(وحاصله)**: أي حاصل ما ذهب إليه الماتريدي.

صاوي

....

بصيلة

كلامه النفسي الأزلي بأنه الخالق البارئ المصور، فلو لم يكن في الأزل قبل وجود المخلوقات خالقًا، لزم الكذب في كلامه تعالى، وهو محال، أو العدول عن الحقيقة في لفظ الخالق إلى المجاز باعتبار الأول، أي الخالق فيما يُستقبل، أو القادر على الخلق. وأطلق الخالق وأُريد القادر باعتبار أن القدرة سبب الخلق، فاللازم إما المحال المذكور، أو العدول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة، واللازم باطل بقسميه، وهو ظاهر. **الثالث**: أنه لو كان التكوين حادثًا فإما أن يكون حدوثه بتكوين آخر، فيلزم التسلسل في التكوينات، وهو محال لاستحالة حوادث لا أول لها، ويلزم منه استحالة تكوين العالم وخروجه من العدم إلى الوجود، مع أن العالم مشاهدته تستلزم تكوينه بالضرورة، لأنه حادث، فاللازم أحد أمرين: إما عدم تكوين العالم، وإما أن يكون حدوثه بدون التكوين، فيستغني الحادث في وجوده حينئذٍ عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع. فمبنى هذه الأدلة على أزلية التكوين على أن التكوين صفة حقيقية موجودة، كالقدرة والعلم، فإنهما صفتان حقيقيتان موجودتان. ونازع في قدمها المحققون من المتكلمين الأشاعرة على أن التكوين من الإضافات والصفات الاعتبارية والاعتبارات الفعلية التي لا تحقق لها في الخارج، مثل: كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده، ومعبودًا لنا، ومذكورًا بألسنتنا، ومعظمًا في قلوبنا ونحو ذلك من الصفات الاعتبارية، كالإحياء

بخيت

قوله: **(وحاصله أنه لا يصح أن يكون مبدأ الوجود... إلخ)**: مذهب الماتريدي أن وظيفة الإرادة تخصص أحد طرفي الممكن، ووظيفة القدرة إعداد الطرف الذي خصصته الإرادة وتهيئته

الفاعل، فتكون نسبتها إلى الطرفين على السواء، فلا بد من صفة أخرى بها الصدور، وهي التكوين، فهي ليست التعلق التنجيزي للقدرة حتى تكون حادثة وجائزة، والجائز إنما هو الحدوث وعدمه لا الإيجاد، فإنه قديم لكونه صفة ذاته تعالى، فالإشقاء والإسعاد لا يتبدلان لقدمهما لما علمت أنهما يرجعان إلى التكوين الذي هو صفة ذاته تعالى، والشقاوة والسعادة يتبدلان، لأنهما الكفر والإيمان لا بقيد الموت على ذلك. ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكوَّن، إذ لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلَّقها.

وجملة القول في ذلك أن الإيجاد والخلق والرزق والإحياء والإماتة والإشقاء والإسعاد والتصوير إلى غير ذلك عند الأشعرية صفات حادثة، لأنها إضافات واعتبارات بين القدرة والمقدور.

سباعي

قوله: **(إلى الطرفين)**: أي الفعل والترك. قوله: **(فالإشقاء... إلخ)**: هو محطُّ الفائدة. قوله: **(لما علمت)**: أي من قوله: ومجموعها... إلخ. قوله: **(صفة ذاته)**: أي وهما أثر تلك الصفة المسمّاة بالتكوين عند الماتريدي. قوله: **(إذ لا يلزم... إلخ)**: علّة للنفي، أعني قوله: ولا يلزم... إلخ.

قوله: **(وجملة القول في ذلك)**: أي فيما يتعلق بالقدرة والتكوين.

قوله: **(صفات... إلخ)**: خبر «أن». قوله: **(لأنها إضافات واعتبارات)**: أتى به دفعًا لما يَرِدُ من

صاوي

قوله: **(وهي التكوين)**: أي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

بصيلة

والإماتة والخلق والرزق ونحو ذلك. والحاصل في الأزل باتفاق أهل السنة صفة موجودة قائمة به تعالى هي مبدأ التخليق والترزيق ونحو ذلك من الإنعام والإكرام والتوفيق والخذلان والهداية والإضلال ونحو ذلك، فإما أن يكون ذلك المبدأ هو التكوين أو هو القدرة والإرادة اللذان وقع الاتفاق على وجودهما وأزليتهما، ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة. والدليل على أن التكوين من صفات الأفعال وهي حادثة أنه لا يُتصور بدون المكوَّن -بالفتح- كما لا يُتصور بدون المكوِّن -بالكسر- كالضرب، فإنه لا يُتصور بدون المضروب، فلو كان التكوين قديمًا لزم من

بخيت

للصدور، ووظيفة التكوين صدوره بالفعل. وعلى هذا فلا تكون نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء على مذهبه. نعم بقطع النظر عن تخصيص الإرادة يكون نسبتها إليهما على السواء، ولا مدخل له في الاحتياج إلى صفة التكوين.

وعند الماتريدية قديمة لأنها صفة أزلية بها صدور العالم وكل جزء من أجزائه، وتُسمىٰ تكوينًا، لكن إن تعلقت بوجود الشيء سُميت إيجادًا وخلقًا، أو بموته سُميت إماتةً، أو بصورته سُميت تصويرًا، وهي زائدة علىٰ القدرة والإرادة، فالإرادة بها التخصيص، والقدرة هي القوة علىٰ فعل الشيء أو تركه، ونسبة الأمرين إليها علىٰ السواء، فليس بها صدور الأشياء، وإنما بها قبول الصدور، فهي مبدأ لقبول الصدور، والتكوين مبدأ لنفس الصدور.

والمحققون من الأشاعرة علىٰ أنه ليس في الأزل إلا مبدأ الإيجاد والإشقاء والإسعاد وغير ذلك، ولا دليل علىٰ صفة أخرىٰ سوىٰ القدرة والإرادة، فإن القدرة وإن كان نسبتها إلىٰ وجود المكوَّن وعدمه علىٰ السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين. وإنما نص علىٰ الإشقاء والإسعاد وإن دخلا في الإيجاد اهتمامًا بشأنهما. **ودخل في الجائز رعايةُ الصلاح والأصلح،**.........

سباعي

أنكم تقولون بحدوث صفات الأفعال، فكيف يتصف القديم بالحادث؟ **فأجاب** بأنها إضافات واعتبارات، وهو يتصف بها، فيُقال الله خالق ورازق ومُحيِ... إلخ، أي تعلقت قدرته بذلك، ويصح أن يكون قوله: «لأنها...إلخ» علّة لقوله: صفات حادثة.

قوله: (الصدور): أي بروز العالم وخروجه من العدم إلىٰ الوجود. **قوله: (فإن القدرة... إلخ)**: علّة لقوله: ولا دليل... إلخ. **قوله: (لكن)**: خبر «إن» الأولىٰ.

صاوي

قوله: (لكن إن تعلقت... إلخ): أي تُسمَّىٰ باسم متعلقها. **قوله: (هي القوة على فعل الشيء أو تركه)**: أي الصلاحية للفعل والترك. **قوله: (رعاية الصلاح)**: هو ما يقابل الفساد، كالإيمان في

بصيلة

قدمه قدم المكوَّنات، ضرورة استلزامه وجودها، واللازم الذي هو قدم المكونات باطل، لأنه محال، للقطع بحدوثها علىٰ ما سبق، فالملزوم مثله، وهو قدم التكوين، فثبت حدوثه، وهو المطلوب.

مبحث الصلاح والأصلح: (والأصلح هو يقابل الصلاح... إلخ): حاصل ما قيل في هذا

بخيت

قوله: (ولا دليل... إلخ): والإعداد الذي جعله الماتريدي وظيفة القدرة يكفي في تخصيص الإرادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين.

....

سباعي

....

صاوي

مقابلة الكفر، والصحة في مقابلة المرض. وقوله: «والأصلح» هو يقابل الصلاح، كالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف. وكونه في أعلى الجنان في مقابلة كونه في الجنة.

بصيلة

المبحث من المذاهب: ذهب **معتزلة بغداد** إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا، و**معتزلة البصرة** إلى وجوبه في الدين فقط، وأراد الأولى الأصلح في الحكمة والتدبير، وأراد الثانية الأنفع. قال في «المواقف» وشرحها: أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه أصلًا ولا واجب عليه، فلا يُتصور منه فعل القبيح وترك الواجب. وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح يتركه، وما يجب عليه يفعله. اهـ. وما قيل إنه تعالى يعلم في الأزل بوجود كل حادث في وقته المعين، فيجب وجوده فيه، إذ لو يوجد في ذلك الوقت، لزم انقلاب العلم جهلًا، فليس بشيء، لأن العلم التصديقي بوقوع شئ في وقته الذي عينه بالإرادة تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة، فلا نزاع في أن العلم بالوقوع التابع للإرادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينته الإرادة. ولا في أنه لو تعلقت الإرادة بوقوعه في الوقت الآخر، لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الأول. كما لا نزاع في أن إرادته تعالى فعل نفسه في وقت معين، تستلزم وجوده في ذلك الوقت. وإنما النزاع في أن إرادته بعض الأفعال وفعله بالاختيار، كإيجاد المكلفين هل يستلزم عقلًا إرادة فعل آخر وأن يفعله كاللطف والأصلح؟ ذهب المعتزلة إلى الاستلزام بناءً على أنه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الأول اختيارًا، لزم نقص محال في شأنه تعالى، كالذم والسفه وغيرهما. والأشاعرة والماتريدية إلى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص، لأن ما قاله المعتزلة لا يتم إلا إذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض، لكنه باطل، لأن جميع أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح، لأنه الحكيم الخبير، فلو ترك فعلًا وفعل ضده، كان ذلك لحكمة، فلا يمكن الحكم بوجوب فعل

بخيت

....

إذ لو وجب عليه تعالى ما هو الأصلح في حق العبد ما وقعت محنة، وما خلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب دنيا وأخرى، وما حصل ألم لطفل لا تكليف عليه، ولما كانت بعض البهائم والطيور في غاية الضعف والبلاء، ولما كان لطلب الهداية وكشف الضر معنى لوجوب إيصال ما هو الأصلح للعبد، ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شيء آخر، إذ قد أتى على ما في وسعه من الأصلح الواجب.

سباعي

قوله: (ما وقعت محنة): أي لأنه يجب عليه تعالى أن يفعل بالعباد ما هو الأصلح لهم، وهو وما عطف عليه جواب «لو». **قوله: (ودخل... إلخ)**: أي على مذهب أهل السنة. **قوله: (وما خلق الكافر... إلخ)**: أي لأن الأصلح له عدم خلقه، ثم إذا خُلق فالأصلح إماتته أو سلب عقله قبل التكليف. **فإن قيل**: لا نسلم أن الأصلح ما ذُكر، بل الأصلح له الوجود والتكليف والتعرض للنعيم المقيم؛ **أُجيب** بأنه يرد عليك حينئذ من مات طفلًا.

قوله: (ولما كان لطلب الهداية وكشف الضر معنى): أي لأن ما لم يفعله في حق كل أحد مفسدة له يجب عليه تعالى تركه، أي إنه إذا لم يفعل الهداية بالنسبة للشقي، وكشف الضر عمَّن مسته الضراء، والبسط في الخصب، والرخاء لمن هو في جدب وغلاء، وغير ذلك مما لم يفعل مع من هو متلبس بضده، فكل منها مفسدة، ولأن الفرض أن الذي فعل به هو الأصلح له فكيف يطلب ما هو مفسدة للطالب. **قوله: (إذ قد أتى... إلخ)**: علّة لقوله: «ولما بقي... إلخ» أي أتى بما في وسعه، فـ«على» بمعنى الباء، ونشأ هذا الاعتقاد الفاسد من قصور في المعارف الإلهية ورسوخ قياس الغائب على

صاوي

قوله: (ما وقعت محنة... إلخ): أي مع أن المشاهد خلافه.

بصيلة

مخصوص عليه تعالى، فالقول بالوجوب في بعض الأفعال دون بعض باطل. ولأجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما أخبر الشارع بوقوعه من أفعاله تعالى واجبًا عليه، مع قيام الدليل على أنه تعالى يفعله البتة، لأن ذلك الإخبار تابع للعلم والإرادة، فيكون من قبيل استلزامها للوقوع ولا نزاع فيه. واعلم أن مذهب الماتريدية المثبتين للأفعال جهة محسنة أو مقبحة كمذهب الأشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء.

بخيت

....

(ومن يقل فعل الصلاح وجبا) الألف للإطلاق (على الإله) تعالى وهم المعتزلة (قد أساء) حذف الفاء ضرورةً أي فقد أحزن (الأدبا) اللائق بحقه تعالى، والألف للإطلاق أيضًا..........

سباعي

الشاهد في طباعهم، وقد تقرر بطلانه. وغاية شبهتهم في ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلًا وسفهًا، وقد ثبت بالأدلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعقائد تقدس وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا.

قوله: (ومن يقل... إلخ): هذه الأسئلة هي المترجمة في كتب القوم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح. وقوله: (قد أساء): خبر عن «من» الواقع مبتدأ، والأدب مفعول لـ«أساء». والحاصل أن المعتزلة قالوا بوجوب ما هو الأصلح للعباد عليه سبحانه وتعالى، غير أن في نسبة القول بوجوب ذلك إليهم إجمالًا لعدم تعلق غرضه بتفصيل مذهبهم، وتفصيله يُطلب من المطولات.

صاوي

قوله: (حذف الفاء ضرورة): أي ولولا الضرورة لوجب اقتران الجملة بالفاء لتصديرها بـ«قد».

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ومن يقل فعل الصلاح... إلخ): ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا، ومعتزلة البصرة إلى وجوبه في الدين فقط، وأراد الأولى الأصلح في الحكمة والتدبير[1]،

(١) قوله: (في الحكمة والتدبير): أي بالنسبة للعبد لا الحكمة والتدبير بالنسبة إلى علم الله تعالى، كذا يؤخذ من الدواني بدليل ما أورده عليهم، وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالي ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى. وأما الفرقة الثانية فصريح كلام الخيالي أنهم اعتبروا في الأنفع للعبد جانب علم الله تعالى، فأوجبوا ما علم الله نفعه للعبد، فلزمهم ما لزمهم من أن الكافر الفقير المبتلى بالآلام والأسقام الأصلح بحاله أن لا يُخلق أو يموت طفلًا أو يسلب عنه عقله، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وأبقاه عاقلًا حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وأن يكون بقاء إبليس طول زمانه وإقداره على إضلال العباد أصلح له مع أنه يوجب مزيد عذابه، وأن من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب، فلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرًا. وجميع ما تقدم يلزم الفرقة الأولى أيضًا، بناء على ما يؤخذ من الدواني. أما على ما يؤخذ من الخيالي فلا، بل يلزمهم أنهم إن جوزوا تركه مع كونه مخلًا بالحكمة، فلا معنى للوجوب عليه تعالى، بل هو مجرد لفظ على أنه يكون سفهًا لإخلاله بالحكمة. وإن لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام لمذهب الفلسفية حيث قالوا بالإيجاب وإن كان هناك فرق من وجه آخر وهو أن مراد المعتزلة بالأصلح الواجب الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

وأراد الثانية الأنفع. قال في «المواقف» وشرحها: أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه أصلًا ولا واجب عليه، فلا يُتصور منه فعل القبيح وترك الواجب. وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله. اهـ.

وما قيل[2] إنه تعالى يعلم في الأزل بوجود كل حادث في وقته المعين، فيجب وجوده فيه، إذ لو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب العلم جهلًا، فليس بشيء، لأن العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه بالإرادة تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزلة، فلا نزاع في أن العلم بالوقوع التابع للإرادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينته الإرادة، ولا في أنه لو تعلقت الإرادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الأول. كما لا نزاع في [أن] إرادته تعالى فعل نفسه في وقت معين تستلزم وجوده في ذلك الوقت.

وإنما النزاع في أن إرادته بعض الأفعال وفعله بالاختيار، كإيجاد المكلفين هل يستلزم عقلًا إرادة فعل آخر وأن يفعله كاللطف والأصلح؟ ذهب المعتزلة إلى الاستلزام بناءً على أنه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الأول اختيارًا لزم نقص محال في شأنه تعالى، كالذم والسفه وغيرهما؛ والأشاعرة والماتريدية إلى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص، لأن ما قاله المعتزلة لا يتم إلا إذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض، لكنه باطل، لأن جميع أفعاله تعالى تشتمل

إلى الكل من حيث الكل كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم. فافهم ولا تغتر بظواهر بعض العبارات المخالفة لما تقدم، فإن المراد منها ما قلناه. اهـ منه.

(٢) قوله: (وما قيل... إلخ): وارد على النافين للوجوب. اهـ منه.

ففي الأدب استعارة بالكناية، وفي الإساءة استعارة تخييلية. ثم الكلام كناية عن عدم اتصافهم بالأدب، لأنه يلزم من إساءتك لغيرك بعده عنك ونفرته منك، بل لا يستطيع أن ينظر إليك، وهي أبلغ من الحقيقة. يعني أنهم أخلوا بالأدب مع الله تعالىٰ غاية الإخلال حتىٰ خلت قلوبهم عن بوارق الإجلال، وارتكبوا بدعة شنيعة وقولة فظيعة، وذلك لأن من وجب عليه شيء فهو مقهور، ....

سباعي

قوله: (**استعارة بالكناية**): أي فشبَّه الأدب بإنسان أصابته مصيبة، تشبيهًا مُضمرًا في النفس علىٰ طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الإساءة تخييل.

قوله: (**ثم الكلام... إلخ**): أي بعد أن كان استعارة تصريحية وتخييلية فالكلام كله حينئذ كناية... إلخ. قوله: (**لأنه يلزم... إلخ**): علَّة لقوله: ثم الكلام... إلخ. قوله: (**وهي**): أي الكناية. قوله: (**بوارق الإجلال**): أي أنوار الإجلال. قوله: (**فظعية**): هو بمعنىٰ ما قبله.

صاوي

قوله: (**استعارة بالكناية**): أي فقد شبه الأدب بإنسان أحزنه شخص، وطوىٰ ذكر المشبه به، ورمز له بشيء من لوازمه، وهو الإساءة، فإثباتها تخييل.

قوله: (**وهي**): أي الكناية. قوله: (**عن بوارق الإجلال**): أي عن أنوار التعظيم والاحترام.

قوله: (**وذلك**): أي وبيان الدليل علىٰ وجوب عدم وجوب الصلاح والأصلح ما يستحق

بصيلة

....

بخيت

علىٰ الحكم والمصالح لأنه الحكيم الخبير، فلو ترك فعلًا وفعل ضده كان ذلك لحكمة، فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه تعالىٰ. فالقول بالوجوب في بعض الأفعال دون بعض باطل.

ولأجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما أخبر الشارع بوقوعه من أفعاله تعالىٰ واجبًا عليه، مع قيام الدليل علىٰ أنه تعالىٰ يفعله البتة، لأن ذلك الإخبار تابع للعلم والإرادة، فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه. واعلم أن مذهب الماتريدية المثبتين للأفعال جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع كالأمارة علىٰ حكم الشارع، فهو بالنسبة لأفعال العباد لا بالنسبة لأفعال الله، لعدم تأتي القبيح فيها، فهو محال في حقه، فتركه واجب له لا عليه، فهم يوافقون الأشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء.

ثم لا يصح أن يراد بالوجوب عليه تعالىٰ ما يستحق تاركه الذم والعقاب، كما في حق المكلفين وهو ظاهر، فما بقي إلا أن معناه لزوم صدور الأصلح عنه، بحيث لا يتمكن من الترك، وإلا فلا معنىٰ للوجوب. وأقوىٰ ما تمسكوا به في ذلك أن ترك الأصلح يستلزم المحال من سفه أو جهل أو عبث أو بخل، وظاهر أنه رفض لقاعدة الاختيار وتمسك بالفلسفة الظاهرة العَوار.

سباعي

قوله: (ثم لا يصِّح أن يُراد بالوجوب عليه تعالى ما يستحق تاركه الذم والعقاب): أي لا ما يستحقه شرعًا، ولا ما يستحقه عقلًا، لكن قال بعض المعتزلة: إن معناه استحقاق الذم عقلًا ويلزمه ما مرَّ وما يأتي من اللوازم الباطلة. **قوله: (من سفه... إلخ)**: بيان للمحال.

قوله: (رفض لقاعدة الاختيار): أي مع أنهم -أعني المعتزلة- قائلون بأنه تعالىٰ فاعل بالاختيار، فتركوا مذهبهم ومالوا إلىٰ القول بالإيجاب بالذات، وهو قول الفلاسفة والعَوار -بفتح العين المهملة- هو العيب كما في «المصباح»، وحُكي فيه عن أبي زيد أنها قد تُضم.

صاوي

تاركه الذم والعقاب، أي وهو الوجوب الشرعي.

قوله: (لزوم صدور الأصلح عنه): أي وهو الوجوب العقلي، وهو ما لا يُتصور في العقل عدمه. **قوله: (الظاهر العَوار)**: أي الخلل.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ثم لا يصح أن يُراد... إلخ): ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يُسمىٰ حسنًا، وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يُسمىٰ قبيحًا، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما. هذا في أفعال العباد. وإن أُريد ما يشمل أفعال الله اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب، كذا في شرح «المواقف»، فافهم. **قوله: (فما بقي إلا أن معناه... إلخ)**: فرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه، كما صرح به صاحب «المواقف» في بحث النظر، فإن الأول مخصوص بوجوب الفعل علىٰ الفاعل المختار بعد ما صدر منه ما يوجبه اختيارًا، كوجوب صدور المتولد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارًا كحركة الإصبع، وهذا زعم المعتزلة. والثاني مخصوص بلزوم الشيء

وحُكي أن الإمام أبا الحسن الأشعري ﷺ سأل شيخه أبا علي الجُبائي وهو يقرر مسألة وجوب الصلاح، فقال له: ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟ فقال: الأول يُثاب في الجنة، والثاني يُعاقب في النار، والثالث لا يُثاب ولا يُعاقب. فقال الأشعري:

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

لذات الفاعل الموجب إما مطلقًا أو بواسطة الاستعداد التام، كما هو زعم الفلاسفة في أفعاله تعالى. ولذا أشار في «التلويح» إلى أن معنى الخلاف أنه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدورها عنه تعالى بعد صدور ما يوجبها اختيارًا أو لا، كرعاية الأصلح وإخراج الفاسق من النار، فقيد الأفعال بالممكنة إشارة إلى أن قول المعتزلة بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر إلى إمكان الترك بترك ما يوجبه اختيارًا، وبذلك اندفع قول شارح «العقائد» الموافق ما هنا: ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه، إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناءً على استلزامه محالًا آخر من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك، لأنه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار. اهـ. لأن مرادهم الثاني، لكن بعدما صدر موجبه اختيارًا لا مطلقًا، ولا بشرط تمام الاستعداد، فلا رفض لقاعدة الاختيار[1]، كما لا رفض لها في اختيار الإمام الرازي المختار لكثير من محققي الأشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلًا كما اعترف به شارح «العقائد» المذكور في بحث النظر من «شرح المقاصد» وتبعه السيد الشريف.

نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في اللطف والأصلح وغيرهما زعم فاسد، لكنه بحث آخر قد بينًّا بطلانه، وإنما كلامنا في معنى الواجب عليه وتفسيره، لا في وقوعه وصحته، فلا تغفل وتذكر.

---

(١) **قوله: (فلا رفض لقاعدة الاختيار)**: أي لأنه وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فصار شبيهًا بقول أهل السنة بوجوب الفعل بعد تعلق الإرادة به اختيارًا، فتأمل. اهـ منه.

فإن قال الثالث: يارب، لما أمتني صغيرًا ولم تبقني إلى أن أكبر فأطيعك لأُثاب في الجنة. فقال الجبائي: يقول الرب تعالى: إني كنتُ أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك موتك صغيرًا. فقال الأشعري: فإن قال الثاني: يارب، لم لم تمتني صغيرًا لئلا أعصي، فأدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبُهت الجبائي. ويُروى أنه قال للأشعري: أبك جنون؟ فقال الأشعري: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

فترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن معه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة. ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة.

وسبب تسمية المعتزلة معتزلة أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل.

(واجزم) أي اقطع واعتقد وجوبًا يا **(أخي)** في الإسلام، إذ الأب الذي خرجنا بسببه من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان واحد، وهو النبي عليه الصلاة والسلام **(برؤية الإله)** سبحانه وتعالى،

سباعي

قوله: (فبُهت): بضم الموحدة كما في «التنزيل». قوله: (رئيسهم): سُمي بذلك لأنه أول من أسس مذهب الاعتزال. قوله: (الحسن البصري): من أكابر التابعين.

قوله: (أخي في الإسلام): أي ولو كان أباك أو أخاك، لأن الأب واحد كما قال، وقوله: «بلا تناهي» حال من الرؤية.

صاوي

قوله: (وجوبًا): أي شرعيًّا يُثاب على فعله ويعاقب على تركه. قوله: **(وهو النبي عليه الصلاة والسلام)**: أي فبينه وبين المؤمنين نسبة، هو أصلهم وهم فروعه، والجامع بينهم وبينه دين الإسلام، بل هو أعلى وأجل من أب الجسم، قال تعالى: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦].

بصيلة

....

بخيت

....

بمعنى الانكشاف التام بالبصر، أي بوقوعها..

سباعي

قوله: (**بمعنى الانكشاف التام بالبصر**): أي لا على وجه الإحاطة، ولا المقابلة في الجهة، ولا اتصال أشعة. وتعبيره بالانكشاف تنبيه على أن الرؤية في كلام المتن مصدر المبني للمفعول، لأن الانكشاف صفة المرئي، ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي. **وقوله**: (**التام**): احتراز عن غير التام، وهو الانكشاف حالة إغماض العين بعدم الرؤية. **وقوله**: (**بالبصر**): تنبيه على أنه ليس المراد الرؤية القلبية التي هي عبارة عن دوام استحضار اتصافه تعالى بصفات الجلال ونعوت الإكرام المسمَّى عند الصوفية بمقام الشهود، أو عن أمر يخلقه الله تعالى في القلب في المنام وهو الرؤيا.

صاوي

قوله: (**بمعنى الانكشاف التام بالبصر**): أي فالانكشاف بالعلم أقل من الانكشاف بالبصر وإن كان كل من العلم والبصر لا يحيط به، ولذا قال ابن العربي: إن رؤية الله جُعلت تقوية للمعرفة الحاصلة في الدنيا، لأنه: «ليس راء كمن سمعًا». **قوله**: (**أي بوقوعها**): أي حصولها.

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**بمعنى الانكشاف التام... إلخ**): أي البالغ إلى مرتبة فوق الانكشاف بالعلم، وإن كان في تلك المرتبة مراتب، وذلك الانكشاف في رؤية الحاضر الشاهد إنما يحصل لنا عادةً بالمحاذاة والقرب المعتدل، لأن زيادة البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله؛ وبخروج الأشعة من الباصرة على هيئة مخروط مصمت، أو مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر، قاعدته على سطح المرئي أو علي هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل إلى المرئي، فيتحرك على سطحه في طوله وعرضه بسرعة، فيعمل هناك سطحًا شعاعيًا منطبقًا على سطح المرئي، كما ذهب إليه طوائف الرياضيين أو بانطباع صورة المرئي وشبحه في الرطوبة الجليدية، ثم في مجمع النور، ثم في الحس المشترك كانتقاش شبح الشيء المقابل للمرآة فيها، كما ذهب إليه الطبيعيون.

وفي حق الله في الآخرة يحصل لنا هذا الانكشاف بدون شيء من تلك الشرائط. **لا يُقال**: انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط؛ **لأنا لو سلمنا** أنها شرائط عقلية له في هذه النشأة لا نسلم أنها شرائط له في النشأة الآخرة أيضًا، لأن الرؤيتين مختلفتان بالماهية أو بالهوية لا محالة، فيجوز اختلافهما

(في جنة الخلد) أي الإقامة على سبيل الدوام حال كون الرؤية حاصلة **(بلا تناهي)** للمرئي تعالى، أي من غير إحاطة بحدود المرئي ونهاياته لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى، فكما أنهم يعلمونه بلا حد ونهاية وبلا كيف يرونه كذلك، فيُرى لا في مكان ولا في جهة ولا باتصال شعاع ولا مسافة بينه تعالى وبين الرائي، ....

سباعي

قوله: **(من غير إحاطة... إلخ)**: هو معنى قول المحقق: «لكن بلا كيف ولا انحصار». واعلم أن أهل السنة قاطبة على جوازها بالبصر بالشروط المذكورة، والمعتزلة على إحالتها، كذلك. والكرَّامية والمشبِهَة على تجويزها في جهة ومكان، لاعتقادهم له الجهة وأنه [جسم] لا كالأجسام تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا. وتمسكت المعتزلة بشُبَهٍ عقلية أقواها شبهة المقابلة، وسيأتي تقريرها في الشارح.

قوله: **(ولا باتصال شعاع... إلخ)**: يشير به إلى رد شبهة أوردها المعتزلة تُسمى شبهة الشعاع والانطباع، وهي أضعف الشُبه العقلية. وتقريرها أن الرؤية **إما باتصال شعاع العين الخارج منها**

صاوي

قوله: **(أي الإقامة على سبيل الدوام)**: تفسير للخلد. وفيه إشارة إلى أن المراد دار السعادة مطلقًا، لا خصوص المسماة بهذا الاسم.

بصيلة

....

بخيت

في الشرائط واللوازم. وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف، أي بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه أرباب الجهالات.

نعم يتجه على هذا أن يُقال من جهة الخصم: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري، كذا في «شرح المقاصد». **أقول**: على ما ذهب إليه الأشعري من كون الإحساس نوعًا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقب فتح البصر نوعًا مغايرًا للعلم الضروري. وأما على ما ذهب إليه الجمهور فلهم أن يقولوا بجواز أن يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالإبصار، فإن الكل يخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن.

لأن الرؤية عندنا بخلق الله تعالىٰ في أي محل شاء، وليس بلازم أن لا يكون إلا عند اجتماع الشرائط، كما سيأتي توضيحه. وتقع لكل من دخل الجنة من أنس وجن من هذه الأمة وغيرها حتىٰ النساء والصبيان. وتتفاضل الرؤية كمًّا وكيفًا ولذةً علىٰ قدر العلم بالله تعالىٰ وحبه في الدنيا، حتىٰ إن البعض لا تنقطع عنه أبدًا كما أنه كان في الدنيا لا يتعلق قلبه بغير الله تعالىٰ أبدًا، كذا ذكروا.

سباعي

علىٰ شكل مخروطي، ذبابه بالباصرة، وقاعدته علىٰ سطح المرئي؛ **وإما بانطباع الشبح من المرئي في** حدقة الرائي علىٰ اختلاف المذهبين في الرؤية، وكلاهما في حق الباري سبحانه وتعالىٰ ظاهر الامتناع، فتمتنع رؤيته تعالىٰ. **والجواب**: أن هذا إنما يتوجه علىٰ مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الحاسة بارتسام صورة المبصر فيها إما بواسطة وقوع شعاع علىٰ المرئي في الخارج، أو بانطباع صورته فيها. ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر إدراكان لا يتوقفان إلا علىٰ وجود محل يقومان به، واختصاص بعض الأشياء بالإدراك في حقنا إنما هو بإجراء الله عادته بخلق ذلك فيها، علىٰ ما هو الحق في مبحث القُوىٰ.

قوله: (**لأن الرؤية... إلخ**): علّة لقوله: ولا باتصال... إلخ. **قوله**: (**أن لا يكون**): أي خلق الرؤية. **وقوله**: (**كما سيأتي توضيحه**): أي في الحاصل الآتي. **قوله**: (**والصبيان**): وكذا البُلْهُ والمجانين الذين أدركهم البلوغ علىٰ الجنون وماتوا عليه، ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة، لأنه إيمان

صاوي

قوله: (**لكل من دخل الجنة**) أي من الحيوانات التي شأنها التكليف، فخرج الحيوانات الغير العاقلة، فلا ترىٰ ولو دخلت الجنة. **قوله**: (**حتى النساء والصبيان**) أي من هذه الأمة وغيرها. وهذا هو المعتمد، وقيل: لا يرونه. وقيل: يرونه في الأعياد. **قوله**: (**وتتفاضل الرؤية**) أي تزيد. **وقوله**: (**كمًّا**): أي عددًا. **وقوله**: (**وكيفًا**): أي قدرًا وعظمًا. **قوله**: (**حتى إن البعض لا تنقطع عنهم أبدًا**): أي ولذا قال أبو يزيد: إن لله رجالًا لو حُجبوا عن الرؤية طرفة عين، لاستغاثوا من الجنة ونعيمها، كما

بصيلة

مبحث الرؤية: (**وقيل: يرونه في الأعياد**): ما عدا زوجات الأنبياء وبناتهم، فإنها تقع لهم في الأعياد وغيرها في «تحفة الجلساء» للسيوطي: رؤية الله تعالىٰ يوم القيامة حاصلة في الموقف لكل أحد

بخيت

....

(إذ الوقوع) أي وقوع رؤيته تعالىٰ **(جائز بالعقل)** إذ العقل إذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناعها.

سباعي

صحيح، إذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة.

قوله: **(إذا خُلي ونفسه)**: أي مع نفسه بقطع النظر عن الأمور العادية والقواعد الفلسفية، لم يحكم بامتناع رؤيته تعالىٰ ما لم يقم له برهان علىٰ ذلك، مع أن الأصل عدمه.

صاوي

يستغيث أهل النار من النار. ومن هذا المقام قول بعض العارفين:

ليس قصدي من الجنان نعيما   غـير أني أريــدهــا لأراكــا

قوله: **(إذ الوقوع... إلخ)**: علة لما تقدم من الأمر بالجزم بالرؤية.

قوله: **(إذا خلا ونفسه)**: الواو للمعية، ونفسه منصوب علىٰ المفعولية معه، وهو المختار دون

بصيلة

بلا نزاع. وأما الرؤية في الجنة، فأجمع أهل السنة علىٰ أنها حاصلة للأنبياء والمرسلين والصديقين من كل أمة، ورجال المؤمنين من البشر من هذه الأمة. واختُلف في غيرهم، وقد جزم الحافظ بأن كل يوم عيد للمسلمين في الدنيا، فإنه عيد لهم في الجنة، يجتمعون فيه علىٰ زيارة ربهم، ويتجلىٰ لهم فيه. ويوم الجمعة يُدعىٰ يوم المزيد في الجنة ورُوي أن النساء يشاركون الرجال في العيدين دون الجمعة. والحاصل: أن كل من اتصف بالإيمان عند الوفاة سواء كلف به بالفعل، أوكان صالحًا للتكليف به يرىٰ ربه، فيدخل الملائكة ومؤمنو الإنس والجن من هذه الأمة وغيرها، والنساء والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ علىٰ الجنون وماتوا علىٰ ذلك، ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفترة، لأن إيمانه صحيح، إذ هو في حكم ما جاء به الرسل في الجملة.

بخيت

قوله: **(إذ العقل إذا خلا... إلخ)**: أي ما لم يقم برهان علىٰ ذلك، مع أن الأصل عدمه. وهذا القدر ضروري، فمن ادعىٰ الامتناع فعليه البيان حتىٰ يؤول، كذا في «شرح العقائد النسفية»، وهو إشارة إلىٰ أن مجرد الجواز العقلي كافٍ في إبقاء النصوص علىٰ ظواهرها، إذ يكفيه عدم قيام البرهان علىٰ امتناعها، ولا يتوقف علىٰ قيام البرهان علىٰ إمكانها الوقوعي. وهذا ينفع في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج، ولذا احتاج إلىٰ إثبات الإمكان الوقوعي بما ذكر بعد.

وتقرير الدليل العقلي أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنا نميز بين الأعيان والأعراض، ولا بد للحكم من علة مشتركة..

سباعي

قوله: (ضرورة أنا نميز بين الأعيان والأعراض): أي وبين الأعراض، فبين مسلطة على الثاني أيضًا، والمعنى أنا نميز بين نوع ونوع من الأعيان، كالحجر والشجر، ولون ولون من الألوان كالبياض والسواد مثلًا، وبينها حكم مشترك، وهو صحة الرؤية المشتركة بين الأعيان والأعراض، ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة. **قوله: (ولا بد للحكم من علة مشتركة)**: أي لامتناع تعليل الأمر الواحد، وهو صحة كون الشيء مرئيًا بعلل مختلفة.

وأُورد على قوله: «أنا نميز... إلخ» أنه إن أُريد التمييز برؤية البصر فمصادرة، لأخذ المدَّعى وهو الرؤية في الدليل، وإن أُريد باستعمال البصر فغير مفيد، لأنا نميز بالبصر بين الأعمى والأقطع،

صاوي

الرفع لضعفه، إذ يكون معطوفًا على الضمير المتصل المرفوع من غير فاصل، قال ابن مالك:

..........وبـــلا فصل يرد   وفي النظم فاشيًا وضعفه اعتقد

وقال أيضًا في باب المفعول معه:

والنصب مختار لدى ضعف النسق

بصيلة

....

بخيت

قوله: (ولا بد للحكم من علة مشتركة): **أُورد عليه** بأن صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض، إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر، فلم لا يجوز أن يعلل كل منهما بعلة على الانفراد. ولو سُلِّم تماثلهما فالواحد النوعي قد يُعلل بعلتين، كالحرارة بالنار والشمس، فلا يلزم أن يكون لهما علة مشتركة.

وأُجيب عنه بأن المراد بالعلة متعلَّق الرؤية، ومتعلَّق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية أو العرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه، للقطع بأنا قد نرى شيئًا من بعيد وندرك أن له هوية ما من غير أن ندرك كونه جوهرًا أو عرضًا كالضوء والظلمة وإن استقصينا في التأمل، فعُلم أن متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة.

بينهما، وهي إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان، إذ لا رابع لها يشترك، ....

سباعي

مع أن المشترك بينهما عدمي، إذ الأعمى عادمُ البصر، والأقطع عادم اليد. والجواب: أن التمييز باستعمال البصر بين ذاتي الأعمى والأقطع، بأن تدرك ذات الأعمى لا بصر لها، وذات الأقطع لا يد لها. ويلزم هذا الفرق فرق بمحْض العقل بين العدمين لا باستعمال البصر، لأن البصر لم يدرك عدم بصر الأعمى ولا عدم يد الأقطع. **قوله**: (بينهما): أي بين الأعيان والأعراض.

قوله: (إذ لا رابع لها يشترك): أُورِدَ عليه أن من المشترك بينهما التحيز المطلَق، ووجوب الوجود بالغير، والمقابلة. وأُجيب بأن كلًّا منها أمر اعتباري لا يصح متعلقًا للرؤية. والمراد بعلَّة صحة الرؤية

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

نعم يرد ما أشار إليه السيد في ذيل إيراد يؤخذ دفعة مما ذكرنا أن المدرَك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة، إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها، فإن مراتب الإجمال متفاوتة قوةً وضعفًا، فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرَك وما يتعلق به من الأحوال. وحاصله أن الإجمال المؤدي إلى الاشتراك عائد إلى الإدراك لا إلى المدرك.

قوله: (وهي إما الوجود... إلخ): فيه نظر، إذ يجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو التحيز المطلق، سواء كان تحيزًا بالذات أو بالعرض، ولو سُلِّم فهذا الدليل يجري في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له. ولذا قال شارح «المقاصد»: وأما النقض بصحة الملموسية فقوي. والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي. اهـ.

لا يُقال: جريانه في الملموسية ممنوع، إذ لا ندرك باللامسة إلا الأعراض، كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة؛ **لأنا نقول**: ندرك بها العرض والطول أيضًا، وهما جوهران باتفاق المتكلمين، فجريانه فيها قطعي على مذهبهم وإن أُمكن المناقشة فيه وفي أصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرْض عرَضين قائمين بالجسم.

والحدوث الوجود بعد العدم، والإمكان استواء الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في الرؤية ضرورة،

سباعي

هنا ما يصلح متعلقًا للرؤية، كما يدل عليه كلام إمام الحرمين، وفيه نظر، وذلك لأن الوجود وما معه أمر اعتباري، فالأولى في الجواب أن يُقال: إن مطلق الحيز لا يصح أن يكون جامعًا، لأن تحيز الجوهر ذاتي، وتحيز العرَض تبعي، فهما متغايران فلا يجتمعان في أمرٍ واحد، والقابلية ترجع إلى الإمكان. تدبَّر.

وأورد أيضًا أنه يشترك بينهما الأمور العامة، كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها. وأُجيب بأن الأمور العامة تسلتزم صحة رؤية الواجب، فلا يضر النقض بها، على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعًا. واعتُرض هذا الجواب بأنه يجوز أن تُشترط الرؤية بشيءٍ من خواص الموجود الممكن. قال في «شرح المقاصد»: والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جليٌّ. وعلى ما ذكرنا -يعني ما دل عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقًا للرؤية- يكون المرئي من كل شيء وجوده. ورده الإمام الرازي في «نهاية العقول» بأنه مكابرة. قال: بل الوجود علَّة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (ولا مدخل للعدم في الرؤية): أي في التأثير في صحة الرؤية، لأن التأثير صفة إثبات فينافي العدم، فلا يصح ترتبه عليه، فبطل كون المصحح للرؤية الحدوث أو الإمكان، لانتفاء كل

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (والإمكان استواء... إلخ): وأيضًا الإمكان شامل لحال العدم، فلا يكون علة مختصة بحال الوجود، والمدعى أن صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورةً واتفاقًا، فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود، والإمكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون علة لها، بخلاف الوجود فإنه غير متحقق حال العدم للتنافي بينهما. **فإن قيل**: يجوز أن تكون العلة المشتركة هي الإمكان أو الحدوث، لأن صحة الرؤية كناية عن إمكانها، وهو أمر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة، بل يكفيه الحدوث أو الإمكان الاعتباريان أيضًا؛ **قلتُ**: هذا مبني على حمل العلة المشتركة على مصحح الرؤية وليس كذلك، بل

فتعين الوجود، وهو مشترك بين الله وبين غيره، فصح أن يُرىٰ لتحقق العلة وهي الوجود، فيصح أن تُرىٰ سائر الموجودات من الطعوم والروائح والأصوات، وعدم رؤيتها لكون الله تعالىٰ لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة.

سباعي

منهما بانتفاء جزئه وهو العدم، وتعين الوجود للعِلِيَّة. **واعتُرض** بأن الوجود أيضًا يقتضي الإدراك بسائر الحواس، سِيَّما علىٰ ما قال الأشعري من أن الإحساس هو العلم، وهذا ممنوع، لأن اللمس والشم والذوق من خواص الأجسام والأعراض. وقد التزمَ ذلك بعضٌ فقال: هو إدراك من غير اتصال الحواس، كما في الرؤية. وإنما منع من الإطلاق -أي إطلاق الرؤية بسائر الحواس- عدم ورود الدليل بذلك وهو قطعي. **قوله**: (ضرورة): أي ليس محل نزاع، إذ لا يسع الخصم إنكاره، فمتىٰ ادعىٰ الخصمُ الامتناع كان عليه بيان ذلك بالدليل.

قوله: (**فصحَّ أن يُرى... إلخ**): يؤخذ منه قياس بأن يُقال: الله موجود، وكل موجود يصح أن يُرىٰ، فينتج الله يصح أن يُرىٰ. **قوله**: (**وعدم رؤيتها... إلخ**): أي فلا يُقال: لو كان يصح أن تُرىٰ لرؤيت.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قالوا: المراد بالعلة ما يتعلق به الرؤية أولًا وبالذات، علىٰ أن الإمكان لا يصحح الرؤية لما سبق[1].

قوله: (**فتعين الوجود وهو... إلخ**): أُورد عليه أن القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ، فإنه ذهب إلىٰ أن وجود كل شيء عينه، وأنه لا اشتراك بين الموجودات. **ويُجاب**[2] بأن المرادَ من الوجود المشترك هنا الهويةُ الموجودة من حيثُ كونُها موجودة لا من حيثُ التعينُ بكونها حادثة

(١) قوله: (لما سبق): أي من أنه شامل لحالتي الوجود والعدم، وصحة الرؤية خاصة بحال الوجود، فلو كان مصحح الرؤية الإمكان لصحت رؤية المعدوم. اهـ منه.

(٢) قوله: (ويجاب... إلخ): بهذا الجواب اندفع ما يقال الوجود أمر اعتباري كالإمكان، فلا يصلح أن يكون علة. اهـ منه.

وقد استُدل على الجواز أيضًا بدليل سمعي، وهو أن موسىٰ عليه الصلاة والسلام قد سألها بقوله تعالىٰ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلو لم تكن جائزة ما سألها............

سباعي

قوله: (بدليل سمعي): أي لأن الدليل متىٰ كان له مستند من الكتاب أو السنة، أو كانت إحدىٰ مقدمتيه سمعية يُسمَّىٰ بذلك، ولا يُسمَّىٰ عقليًّا إلا إن كان من صرف العقل، ولا مستند له من ذلك أصلًا. قوله: (فلو لم تكن): أي الرؤية ممكنة، بيان للأول من وجهي الاستدلال.

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

أو ممكنة أو جوهرًا أو عرضًا، وهي مشتركة بين الواجب والممكنات، ولفظ الوجود مجاز فيها علىٰ مذهبه، وعدم اشتراك الوجود بالمعنىٰ الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجود بالمعنىٰ المجازي.

وتلخيص دليلهم هذا: أنا نرىٰ الهوية المشتركة بين الجوهر والعَرَض، فإنا نرىٰ الهوية من بعيد ولا نشك في وجودها، ونحتاج في كونها جوهرًا أو عرضًا إلىٰ دليل، فظهر أن المرئي هو الهوية المشتركة بينهما، وهو لا ينافي إثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الأحيان أيضًا حتىٰ يكون مكابرة كما ادعاه الرازي. ثم إن تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات، بل هي مشتركة بين الواجب والممكن أيضًا، لأنا نراها من حيثُ كونُها موجودة لها كون في الأعيان، لا من حيثُ كونُها حادثة أو ممكنة، فلا يرد عليه ما ذُكر.

نعم يرد عليه ما أسلفنا من أن كون المرئي هوية مشتركة ممنوع لجواز أن يكون الإجمال راجعًا إلىٰ الإدراك لا إلىٰ المدرك، فيكون المدرك هو خصوصية الجوهر أو العَرَض أو الوجود بشرط التحيز المطلق، وانتفاء الواسطة في الإثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت، ومن النقض بصحة الملموسية، فاعقل.

قوله: (بدليل سمعي): **فإن قيل:** هو نقلي؛ قلنا: نعم، لكنه قطعي لا نزاع في إمكانه، بل وقوعه.

واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه: الأول: أنا لا نسلم أن موسىٰ سأل الرؤية، بل طلب العلم الضروري وعبَّر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية، وإطلاق الملزوم علىٰ اللازم مجاز شائع.

....

سباعي ____________________

....

صاوي ____________________

....

بصيلة ____________________

....

بخيت ____________________

الثاني: لو سُلِّم أنه طلب الرؤية، فالكلام على حذف مضاف، والمعنى: أرني آية من آياتك، [أو] أنظر إلى آيتك على حد ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

والجواب أن كلا الأمرين فاسد، لأنهما عدول عن الظاهر بلا دليل، ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف: ١٤٣] لسؤال موسى ﷺ، لأن نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقًا؛ ولا نفي رؤية الآية، كيف وقد أراه اندكاك الجبل، وهو من أعظم آياته. وأيضًا الرؤية المقرونة بالنظر المتعدي بـ«إلى» نص في الرؤية بمعنى الإبصار، كذا في «الإرشاد» لإمام الحرمين.

الثالث: أنا لو سلمنا أنه طلب رؤيته تعالى فإنما يدل على إمكانها لو طلبها لأجل الرؤية، وذلك ممنوع، بل طلبها لقومه حيث قالوا: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [البقرة: ٥٥]، وأضاف السؤال لنفسه ليُمنع فيُعلم امتناعها لهم بالطريق الأولى.

والجواب بأنه لو كان الغرض من السؤال ظهور الامتناع عندهم، لكان الجواب بما يدل على الامتناع، وليس كذلك، لأن ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ إنما يدل على نفي الوقوع لا نفي الإمكان.

وأيضًا لكان السؤال عبثًا لا يليق بشأنه ﷺ، لأنهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين قالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ... إلخ ﴾ [البقرة: ٥٥]، فزجرهم الله عن طلب ما لا يليق لجلاله بأخذهم بالصاعقة، كما يزجر الأراذل عن رؤية الملوك، فلم يحتج موسى ﷺ في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافته إلى نفسه.

وأيضًا الحاضرون عند السؤال إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى: الرؤية ممتنعة؛ وإن كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من أنهم السبعون المختارون، فلما دنوا من الجبل غشيه غمام، فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدًا، فسمعوا التكلم بأمره ونهيه، ثم انكشف الغمام فأقبلوا

....

سباعي ________________________________

....

صاوي ________________________________

....

بصيلة ________________________________

....

بخيت ________________________________

عليه وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ... إلخ﴾، فارتدوا بعد إيمانهم، فسأل موسىٰ ﷺ الرؤية، فلا يكفيهم قول موسىٰ أنه تعالىٰ أخبر بامتناع الرؤية.

فإن قيل: علىٰ هذا التقدير يجوز أن يسمعوا كلام الله بآذانهم ويكون هناك قرائن دالة علىٰ أنه ليس من جنس كلام البشر، كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة؛ **قلتُ**: لو كفىٰ سماع ذلك ما قالوا بعد سماع التكلم بالأمر والنهي: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ... إلخ﴾، فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بأن المسموع كلام الله موقوفًا علىٰ إخبار موسىٰ بأنه كلام الله، وحيث لم يصدقوه بإخباره، كان ذلك عبثًا، مع أن حمل الآية علىٰ السؤال لقومه عدول عن الظاهر بلا دليل.

الرابع: أنه سألها مع العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والنقل.

والجواب: أنه لو كان كذلك لطلب إظهار الدليل السمعي الدال علىٰ الامتناع، وطلبه بطلب الأمر المحال مما لا يليق بشأن العقلاء فضلًا عن الأنبياء، لأنه يوهم الجهل بما يعرفه آحاد المعتزلة. وأيضًا لخُوطب بما يدل علىٰ الامتناع.

الخامس: أنه سألها مع عدم العلم بالامتناع، ومعرفة الله تعالىٰ لا تتوقف علىٰ العلم بجواز الرؤية وعدم جوازها، أو مع العلم بالامتناع، والسؤال صغيرة يجوز صدورها من الأنبياء.

وأُجيب بأن جهل كليم الله بما يجوز علىٰ الله وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة ومن حصَّل طرفًا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها أحد من العقلاء. ولا يجوز صدور الصغيرة عنهم عمدًا بعد البعثة عند أهل الحق.

وإلا كان طلبها إما جهلًا بأحكام الألوهية، وإما سفهًا أو عبثًا بطلب المحال، والأنبياء منزهون عن ذلك كله...

سباعي

قوله: (**والأنبياء منزَّهون عن ذلك**) أي عن كل من الجهل بأحكام الألوهية والسفه والعبث بوفاق من الخصم على ذلك. وقوله: (**بأحكام الألوهية**) متعلق بقوله: جهلًا. وقوله: (**بطلب المحال**) متعلق «سفهًا أو عبثًا».

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**إما جهلًا**): قيل عليه: إن التأكيد في الآية يدل على أن موسى إما منكر لعدم وقوع الرؤية أو متردد فيه. وعلى التقديرين يلزم أن يكون جاهلًا بعدم الوقوع، فيقع الأشاعرة فيما هربوا منه، وأن التجلي في قوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] فسروه بالظهور للجبل بعد أن كان محجوبًا عنه إما مع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الأشعري، فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته له تعالى؛ وإما بدون خلقهما له كما ذهب إليه الأكثر، فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية.

وعلى التقديرين ففي الآية دلالة على أنه إذا لم يتحمل الجبل الأقوى، فعدم تحمل موسى بالطريق الأولى، ففي هذا دلالة على امتناع وقوع الرؤية.

والجواب عن الثاني: أن غاية ما يدل عليه ذلك عدم تحمل التراكيب العنصرية بحسب جري العادة، وهو لا يفيد الامتناع العقلي المطلوب.

وعن الأول: أن طلب موسى الرؤية يجوز أن يكون بطريق خرق العادة الواقع للأنبياء، مع العلم بامتناع وقوعها عادةً لا عقلًا. ولو سُلِّم فغاية ما لزم تردده ﷺ في أن هذا التركيب العنصري يتحمل التجلي أم لا، وليس ذلك من الأمور التبليغية حتى يكون عدم العلم بها منافيًا للنبوة بخلافه على قولكم.

وأن الله تعالى قد علقها على ممكن وهو استقرار الجبل، والمعلق على الممكن ممكن، إذ معنى التعليق الإخبار بوقوع المعلق عند ثبوت المعلق عليه، والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة، فلو لم تكن ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى وهو محال.

وما قيل من أن سؤال موسى ﷺ لم يكن لتحصيل مطلوبه، وإنما كان لتعليم قومه أنها ممتنعة حين قالوا له ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، ولا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال؛..

سباعي

قوله: (وأن الله تعالى): بيان لوجهٍ ثانٍ من الاستدلال بالآية. **قوله: (والمعلق على الممكن ممكن)**: أي فإنه لو كان ممتنعًا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم. **قوله: (وهو استقرار الجبل)**: أي وهو أمر ممكن في نفسه. **قوله: (لزم الخلف)**: أي الكذب في خبره تعالى، لأنها محالة، سواء ثبت الجبل أم لا، لأنها ممتنعة، أي والخُلف في خبره تعالى محال، فثبتت الرؤية وهو المطلوب.

قوله: (بل هو استقرار الجبل حال تركه): لأنه لو علق وجود الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه، لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار، وذلك باطل. **قوله: (وما قيل)**: أي من جانب المعتزلة، وهذا وجه مما اعترض به. **واعتُرِض أيضًا** بأن موسى إنما سأل العلم الضروري وعبَّر عنه بالرؤية مجازًا، لأنه لازمها، واستعمال رأى بمعنى عَلِمَ واردٌ شائع، فكأنه قال: اجعلني عالـمًا بك علمًا ضروريًّا. هذا تأويل أبي هذيل العلَّاف، وتبعه فيه أكثر معتزلة أهل البصرة. **وقد أُجيب عنه بأنه** لو كانت الرؤية المطلوبة في ﴿أَرِنِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، بمعنى العلم الضروري، لكان النظر المترتب عليه بمعناه، والنظر وإن استُعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه بـ«إلى» مستبعَدٌ جدًا، ومخالف للظاهر قطعًا، ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل، ولا دليل هنا، فوجب حمله على

صاوي

....

بصيلة

....

بخيت

....

فجوابه أن كلًّا من ذلك خلاف الظاهر، فلا وجه للحمل عليه. على أن قومه إن كانوا مؤمنين كفاهم قوله لهم إنها ممتنعة، وإلا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع، فالسؤال عبث على كل حال. والاستقرار حال التحرك ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة، إنما المحال اجتماع الحركة والسكون. **(وقد أتى فيه)** أي في وقوع الرؤية للمؤمنين ....

سباعي

الرؤية، ويُمتنع حمله على العلم الضروري لئلا يلزم أن يكون موسى غير عالم بربِّه ضرورةً مع أنه يخاطبه، وذلك مما لا يُعقل. **فإن قيل:** المراد العلم بهُويته الخاصة، والمخاطبة إنما تقتضي العلم بوجه، كمن يخاطبنا من وراء جدار؛ **قلنا:** إن أريد العلم بهويته على وجه الإحاطة فممتنع لما تقرر في محله، وإن أُريد لا على وجه الإحاطة فهو علمٌ بوجهٍ أيضًا لا على سبيل الرؤية عند الخصم، وليس علمًا بالهُوية. اهـ. كمال.

قوله: (أن كلًّا من ذلك): أي من أن سؤال موسى كان تعليمًا لقومه، وأنّا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن... إلخ. **قوله: (خلاف الظاهر)**: أي فلا يُرتكب إلا لدليل، ولا دليل هنا، وكون الأول -أعني أن السؤال كان للتعليم- خلاف الظاهر ظاهر. وأما الثاني فلأن المعلَّق عليه في الآية استقرار الجبل من غير تقييد بحال حركة أو سكون، وإلا لزم الإضمار في الكلام، واستقرار الجبل من حيثُ هو أمر ممكن... إلخ. **قوله: (فلا وجه للحمل عليه)**: أي لأنه لا ضرورة في ارتكابه، ولو كان الأمر كما قال الخصم لقال: أرِ قومي أن ينظروا إليك.

قوله: (وقد أتى... إلخ): بيان لوجوبها بالنقل. **قوله: (للمؤمنين)**: الألف واللام في للمؤمنين

صاوي

قوله: (على أن قومه... إلخ): ترق في الرد عليهم. وأيضًا ذكر المحققون من علماء التفسير أن سؤال موسى الرؤية كان قبل قولهم ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] بالزمن الطويل، فحينئذ لا يصح ترتب سؤاله على سؤالهم. **قوله: (اجتماع الحركة والسكون)**: أي في زمن متحد في جرم متحد.

بصيلة

....

بخيت

....

(دليل النقل) من الكتاب والسنة، وأجمعت الأمة على ذلك قبل ظهور البدع بإبقاء النصوص الواردة على ظاهرها من غير تأويل، وكل ما هو كذلك فالجزم به واجب. أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣]..

سباعي

للاستغراق، والمعنى كل فرد فرد من المؤمنين يعني المتوفى على الإيمان والتصديق الشرعي، سواء كُلِّف به بالفعل أو كان صالحًا للتكليف به، فخرج به الكفار والمنافقون، فلا يرونه تعالى، لقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف.

قوله: (﴿نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]). أي حسنة جميلة. و(﴿نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣])، أي باصرة، إذ لا معنى لناظرة إلا باصرة. ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة أن النظر إذا تعدى بـ«إلى» كان ظاهرًا

صاوي

قوله: (فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]): أي حسنة مضيئة، وقوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، فالحسنى هي الجنة، والزيادة هي رؤية الله، وعليه جمهور المفسرين.

بصيلة

(مضيئة وناظرة): أي باصرة، إذ لا معنى لناظرة إلا باصرة. ووجه الاستدلال بهذه الأية: أن النظر إذا تعدى بـ«إلى» كان ظاهرًا في معنى الرؤية. ويؤيده إسناد النظر إلى الوجه الحاوي للعين

بخيت

قوله: (وأجمعت الأمة على ذلك): هذا هو المعتمد في الاستدلال، لأن دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علمًا قطعيًا كما في «المواقف»، لكن للخصم أن يقول: لا نسلم الإجماع على وقوعها، غايته أن الإجماع على السكوت عن تأويل الآية، وليس إجماعًا على عدم التأويل، فإن كثيرًا من المسائل لم تكن في القرن الأول والثاني، وهو ليس إجماعًا على عدمها، اللهم إلا أن يثبت الإجماع على نفس الوقوع. ويؤخذ ثبوته عن عبارة الجلال الدواني[1].

قوله: (﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]): النظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار، فيُستعمل

---

(١) قوله: (ويؤخذ ثبوته... إلخ): أي وإن ناقشه عبد الحكيم بمثل ما ههنا فإن الدواني ثقة يعول عليه. وهذه أمور مرجعها النقل. اهـ منه.

....

سباعي

في معنى الرؤية، ويؤيده إسناد النظر إلى الوجه الحاوي للعين الباصرة. وأما إذا تعدَّى بـ«في» فمعناه التفكُّر ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. وإذا تعدَّى بنفسه فمعناه الانتظار ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد: ١٣]، ومنه قول الشاعر:

وشُدَّت على دُهم المطَايا رحالُنا ولم ينظُر الغادِي الذي هو رائح

وقد يتعدى الذي بمعنى الانتظار بـ«إلى» كقول امرأة: أنا ناظرة إلى ما يفعل الله فيَّ. ويكون بمعنى العطف، فيتعدى باللام نحو: نظرت له، أي عطفت عليه. وقد يتعدى هذا بـ«إلى» أيضًا نحو ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [آل عمران: ٧٧]، ولهذا كان التعدي بـ«إلى» ظاهرًا في الرؤية لا نصًّا. وأيضًا حروف الجر تنوب عن بعضها.

وجعل الجُبَّائي ﴿ نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣] بمعنى منتظرة، وجعل «إلى» اسمًا بمعنى النعمة، مفرد

صاوي

....

بصيلة

الباصرة. وأما إذا تعدى ب«في» فمعناه التفكر ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وإذا تعدى بنفسه فمعناه الانتظار ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [الحديد: ١٣]. وقد يتعدى

بخيت

متعديًا بنفسه، ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويُستعمل متعديًا بغيره، وجاء بمعنى الرأفة والعطف، ويُستعمل باللام؛ وبمعنى الرؤية والإبصار، ويُستعمل بـ«إلى» فالنظر مشترك بين هذه المعاني، والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة أو بدونها قرينة معينة لها، والنظر في الآية مستعمل بـ«إلى»، فوجب حمله على الرؤية والإبصار، وليس بمعنى الانتظار، لأن الآية وردت مبشرة، والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياقها.

لا يُقال: يجوز أن لا يخلق الله غمًّا في الانتظار للمؤمنين في الآخرة، لأن ترتبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه؛ **لأنا نقول**: التبشير والإنذار بما نعلمه لذةً وعذابًا، ولذا لم يقع التبشير بالنار والإنذار بالجنة، مع إمكان أن يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار، والغم والألم في الجنة.

وأما السنة فغير ما حديث، منها قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» وهو حديث مشهور.

سباعي

الآلاء، وهو مفعول به مضاف لما بعده لا حرف جر، أي منتظرة نعمة ربها. **ورُدَّ** بأنه لو أريد ذلك لما خُصَّ بإسناده إلى الوجوه، ولم يكن للتقييد بـ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ [القيامة: ٢٤] فائدة، لأن انتظار نعم الله سبحانه وتعالى لا يختص بـ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ [القيامة: ٢٤]، بل حاصل في الدنيا أيضًا، ولا يختص بالمؤمنين، بل والكفار في الدنيا ينتظرون نعمه أيضًا.

قوله: (وهو حديث مشهور): قال السعد: رواه أحدٌ وعشرون من أكابر الصحابة. قال مؤلفه في تقريره على السعد: وهذا يقتضي التواتر فينا في القول بالشهرة، لكن قوله: أحد وعشرون غيرُ

صاوي

قوله: (فغير ما حديث): ما زائدة، أي فغير حديث، أي أكثر منه. **قوله: (منها قوله ﷺ)**: هذا الحديث رواه الشيخان والدارقطني عن جرير قال: «كنا جلوسًا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: أما أنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته».

بصيلة

النظر بـ«إلى» ويكون بمعنى العطف، نحو: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧]. ولهذا كان التعدي بـ«إلى» ظاهرًا في الرؤية لا نصًّا.

بخيت

وما استشهد به المعتزلة على كونه بمعنى الانتظار من قوله:

وشعث ينظرون إلى بلال ... كما نظر الظماء حيا الغمام

النظر المشبه به بمعنى الانتظار، فيحمل المشبه عليه أيضًا.

ومن قوله:

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالفلاح

لأن المعنى ينتظرون إتيانه بالظفر والفلاح غيرُ صالح للاستشهاد، لأن الحذف والإيصال شائع، فليس حمل الموصول بـ«إلى» على الانتظار أولى من الحمل على الرؤية، بل هو أولى لأن الموصول بـ«إلى» نص في الرؤية، والمتعدي بنفسه في البيت الأول يُحتمل أن يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام مشتاقين إليه. وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات بأعينها إلى جهة الله، وهي العلو التي هي قبلة

وخالف ذلك المعتزلة، فأحالوها متمسكين بشبه أقواها شبهةُ المقابلة. وتقريرها أنه تعالى لو كان يُرىٰ لكان مقابلًا للرائي ضرورةً، فيكون في جهة وحيز، ويلزم اتصال الأشعة من الباصرة بالمرئي، والمسافة بين الرائي والمرئي، بحيثُ لا يكون بعيدًا جدًّا ولا قريبًا جدًّا، ولكان المرئي إما جوهرًا وإما عرضًا، ولكان المرئي إما كله، فيلزم التناهي والحصر، وإما بعضه فيلزم التبعيض والتجزؤ، واللوازم كلها محالة، فالملزوم مثلها.

سباعي

مسلَّم، وهو تابع فيه لبعض المحدِّثين، إلا أن يُقال: إن الرواة قلَّت بعد ذلك، وإلا فالأربعة من الصحابة تقتضي التواتر. اهـ. والأحد والعشرون مذكورون في حاشية ابن أبي شريف على السعد، فلا نطيل عليك بعدِّهم. قال المتبولي: لم يخالفهم غيرهم، فكان إجماعًا. والله أعلم بحقيقة الحال.

صاوي

قوله: **(فأحالوها)**: أي قالوا بعدم جواز رؤيته في الدنيا والآخرة، بل قال: أكثرهم تجويزها كفر. قوله: **(متمسكين بشبه)**: أي عقلية ونقلية. ذكر العقلية وترك النقلية. وأقواها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وهو وارد مورد المدح، فيكون إدراكه بالبصر نقصًا، وهو عليه محال. وأُجيب عن ذلك بأن معنىٰ ﴿لَّا تُدْرِكُهُ﴾ لا تحيط به. على أنه قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ﴾ ولم يقل لا تراه، فالأبصار لا تحيط به، كما أن العقول لا تحيط به.

بصيلة

(ذكر العقلية وترك النقلية): والحاصل أن شبه المنكرين تنقسم إلى عقلية ونقلية: أما العقلية فثلاثة: **الأولى**: شبهة الموانع، وهي أن يُقال: لو جازت رؤيته تعالى، لرأيناه الآن، والتالي باطل بطلانًا ظاهرًا. وأما بيان الشرطية فهو أنه لو جازت رؤيته تعالى، لجازت في الحالات كلها، لأن الجواز حكم

بخيت

الدعاء، ولذا تُرفع إليها الأيدي وقته، أو إلى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الأعداء الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصر المؤمنين يوم بدر.

قوله: (قوله ﷺ: «إنكم... إلخ): هذا حديث مشهور رواه أحد وعشرون من كبار الصحابة.

قوله: (كما ترون القمر... إلخ): تشبيه رؤيته تعالى في الآخرة برؤية القمر في الظهور وعدم التزاحم.

قوله: (بشُبه): منها قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قالوا: دلت هذه الآية على نفي الوقوع والإمكان. أما الأول: فلأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

ثابت له، إما لذاته، أو لصفة لازمة لذاته، فلا يُتصور انفكاك عنه في شئ من الأزمنة، فجازت رؤيته الآن قطعًا، ولو جازت لزم أن نراه الآن، لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان، وجب حصول الرؤية فيه، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها، وإنه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات. وشرائط الرؤية ثمانية أمور: **الأول**: سلامة الحاسة، ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامتها، وتنتفي بانتفائها. **والثاني**: كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره للحاسة، بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه، ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك، كالنوم والغفلة والتوجه إلى شئ آخر. **والثالث**: مقابلته للباصرة في جهة من الجهات، أو كونه في حكم المقابلة، كما في المرئي بالمرآة.

بخيت

مجازًا إنما هو الرؤية بالبصر لا العلم، وقد نفى ذلك الإدراك عن كل بصر ما دام موجودًا. **وأما الثاني**: فلأن ما به التمدح يجب أن يكون في حقه تعالى من صفات الكمال، وهو سلب الرؤية، وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصًا محالًا في حقه تعالى، فلا يمكن رؤيته تعالى.

والجواب بوجوه: الأول: أن الإدراك هو الرؤية مع الإحاطة بجوانب المرئي، وحقيقته النيل والوصول، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] أي لملحقون، فرؤية بعض الجوانب دون بعض ليست بإدراك، وإن كانت رؤية، فيكون إدراك البصر أخص مطلقًا من الرؤية، وسلب الأخص لا يوجب سلب الأعم، والمراد من الجوانب هنا المعنوية، فالإدراك المنفي هنا هو الإدراك المؤدي إلى الاكتناه.

الثاني: يجوز أن تكون الآية محمولة على رفع الإيجاب الكلي بأن يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب الحكم المنفي، بمعنى ليس كل بصر يدركه، لا في جانب النفي حتى يكون سلبًا كليًا، بمعنى لا شيء من الأبصار بمدرك له تعالى وإن جاز ذلك أيضًا. ولا أقل من احتمال هذه

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

والرابع: عدم غاية الصغر، فإن الصغير جدًّا لا يدركه البصر قطعًا. **والخامس**: عدم غاية اللطافة، بأن يكون كثيفًا، أي ذا لون في الجملة، وإن كان ضعيفًا. **والسادس**: عدم غاية البعد. **والسابع**: عدم غاية القرب فإن المُبصَر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية. **والثامن**: عدم الحجاب الحائل، وهو الجسم الملون المتوسط بينهما. **وهناك شرط تاسع** هو أن يكون مضياء بذاته أو بغيره. ثم لا يُعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالىٰ إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية، لكون الست البواقي منها مختصة بالأجسام، وهما -أي الشرطان المعقولان في رؤيته- حاصلان الآن، فوجب حصول رؤيته. **والجواب عن هذه الشبهة**: أما أولًا فهو أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية، وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه لكن عندنا ما ينفيه، لأنا نرىٰ الجسم الكبير من البعيد صغيرًا، وما ذلك إلا لأنا نرىٰ بعض أجزائه دون البعض، مع تساوي الكل في حصول الشرائط، فظهر أنه لا تجب الرؤية

بخيت

الآية هذا المعنىٰ، وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال.

الثالث: علىٰ تقدير عموم الآية للأشخاص لا يتم عمومها في الأوقات، لأنها سالبة مطلقة لا دائمة ولا ضرورية كما زعمتم، ونحن نقول بموجبها حيثُ لا يرىٰ في الدنيا. تأمل.

وما قيل من التمدح ليس فيه دليل، بل هو حجة لنا، لأنه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح، وإلا لكانت المعدومات ممدوحة لعدم الرؤية، وإنما المدح للمتمنع المتعزز المحتجب بحجاب الكبرياء مع إمكان رؤيته.

وأورد الخيالي أن عدم مدح المعدوم لاشتماله علىٰ معدن النقص من العدم، كما أن الأصوات والروائح لا تمدح مع إمكان رؤيتها، لكونها مقرونة بسمات النقص. والحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه، إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالىٰ. اهـ.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

عند اجتماعها. **ثم نقول:** قوله: «إن لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة» **قلنا:** هذا معارض -أي منقوض- بجملة العاديات، فإن الأمور العادية تجوز نقائضها، مع جزمنا بعدم وقوعها، ولا سفسطة ههنا، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإنا نجوِّز وجودها ونجزم بعدمها، وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه، فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة. **ثم نقول:** إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها، لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل، لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة، ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريًّا، مع اتفاق الكل على كونه ضروريًّا. **وأما ثانيًا** فهو أنا سلمنا الوجوب -أي وجوب الرؤية في الشاهد- عند حصول تلك الشرائط، ولكنا نقول: لماذا يجب وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها، إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد، فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط، كما يُشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب، وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب. **الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة،** وهي أن شرط الرؤية المقابلة وما في حكمها، نحو المرئي في المرآة، وإنها -أي المقابلة- مستحيلة في حق الله تعالى، لتنزهه عن المكان والجهة. **والجواب:** منع الاشتراط إما مطلقًا كما مر من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلًا ولا في حكمه، بل جوزوا

بخيت

وقد يُقال: إن التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب مع إمكان الرؤية، ولذا لم يكن أعظم الملوك ممدوحًا لعدم الرؤية من البلاد البعيدة. وكذا الأصوات والروائح، إذ لا تعزز ولا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء لشيء منها كالمعدوم، وإذا كان كذلك فلا يرد ما قال، لأن المقصود إلقاء الشك في دليل الخصم لا إثبات المطلوب، ولذا لم يعدوه من أدلة الإمكان.

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

رؤية أعمى الصين بقة الأندلس، أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة، فجاز أن لا يُشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد. وتحقيقه على ما في الباب: أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة، كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات، والانكشاف على وفق المكشوف على الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه. **الثالثة منها شبهة الانطباع**، وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة، وهو على الله تعالى محال، إذ لا يُتصور له صورة تنطبع في حاسة. **والجواب**: أن يُمنع كون الرؤية بالانطباع، إما مطلقًا أو في الغائب، لاختلاف الرؤيتين كما مر في الذي قبله. **وأما الشبه السمعية فأربع**: **الأولى**: قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية، فمعنى قولك: «أدركته ببصري» معنى «رأيته» لا فرق إلا في اللفظ، أو هما أمران متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر، فلا يجوز: رأيته وما أدركته ببصري ولا عكسه، فالآية نفت أن تراه الأبصار، وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات، فلا يراه شئ من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا، ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يُرى، فإنه ذكره في أثناء المدائح، وما كان من الصفات عدمية مدحًا، كان وجوده نقصًا يجب تنزيه الله عنه، فظهر أنه يُمتنع رؤيته، وإنما قلنا: من الصفات، احترازًا عن الأفعال، كالعفو والانتقام، فإن الأول فضل، والثاني عدل، وكلاهما كمال. **والجواب**: أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه: **الأول**: أن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول، و﴿ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴾ [الشعراء: ٦١] أي ملحقون، وأدركت الثمرة، أي وصلت إلى حد النضج، وأدرك الغلام، أي بلغ، ثم نُقل إلى الرؤية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة، والرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخص من الرؤية المطلقة، فلا يلزم من نفيها نفي [غير] المحيطة عن الباري سبحانه، ولامتناع الإحاطة نفى المطلقة عنه. قوله: «لا يصح نفي أحدهما مع

....

سباعي

....

صاوي

....

بصيلة

إثبات الآخر» قلنا: ممنوع! بل يصح أن يُقال: رأيته وما أدركه بصري، أي لم يحط به من جوانبه، وإن لم يصح عكسه. **الثاني من وجوه الجواب**: أن ﴿ تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ موجبة كلية، لأن موضوعها جمع محلى بـ«أل» الاستغراقية، وقد دخل عليها النفي، فرفعها، ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية، وبالجملة فيحتمل قوله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ إسناد النفي إلى الكل، بأن يعتبر العموم أولًا، ثم ورود النفي عليه، فيكون سالبة جزئية، ومع احتمال المعنى الثاني، لم يكن فيه حجة لكم علينا، لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعًا. هذا لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق، وإلا عكسنا القضية وقلنا: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ سالبة مهملة في قوة الجزئية، فالمعنى: لا تدركه بعض الأبصار، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض، فالآية حجة لنا لا علينا. **الثالث من الوجوه**: أن الآية وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام لا تعم في الأزمان، ونحن نقول بموجبه حيثُ لا يُرى في الدنيا. **الرابع منها** أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه، لجواز أن يكون ذلك نفيًا للرؤية بالجارحة مواجهةً وانطباعًا، كما هو العادة، فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقًا. وأما **الجواب عن الوجه الثاني** وهو قوله: «تمدح الباري بأنه لا يُرى» فنقول: هذا مدعاكم فأين الدليل عليه؟ وإن ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح، لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته، بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه، إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يُرى، حيثُ لم يكن له ذلك، وإنما المدح في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد. **الثانية من الشبه السمعية**: أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد استعظمه، وذلك في ثلاث آيات: **الأولى**: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ

بخيت

....

وحاصل الجواب ما أشرنا له سابقًا من أن الرؤية عبارة عن نوع من الإدراك يخلقه الله متىٰ شاء، ولأي شيء شاء، في أي محل شاء، فلا يلزم ما ذُكر. وقياس الغائب علىٰ الشاهد فاسد، فكما أن

سباعي

قوله: (متى شاء): أي في أي وقت شاء، فهو إشارة إلى الزمان. وقوله: (ولأي شيءٍ شاء): إشارة إلى المرئي، أي ليرىٰ المرئي أي شيءٍ شاءه تعالى. وقوله: (في أي محلٍ شاء): إشارة إلى الرائي.

صاوي

....

بصيلة

أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ﴾ [الفرقان: ٢١]، ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عتيًا، أي متجاوزًا للحد مستكبرًا، بل كان ذلك نازلًا منزلة طلب سائر المعجزات. **الآية الثانية**: ﴿ وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴾ [البقرة: ٥٥]، ولو أُمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال. **الآية الثالثة**: ﴿ يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ ﴾[النساء: ١٥٣] سمىٰ الله ذلك السؤال ظلمًا وجازاهم به في الحال، ولو جاز كونه مرئيًا لكان سؤالهم سؤالًا لمعجزة زائدة. **والجواب**: أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتًا وعنادًا، ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى، واستكبر إنزال الكتاب في الثالثة مع إمكانهما بلا خلاف.

الثالثة من تلك الشبه: قوله تعالى لموسىٰ ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولن للتأبيد، وإذا لم يره موسىٰ، لم يره غيره إجماعًا. **والجواب**: منع كون لن للتأبيد، بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط، كقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا ﴾ [البقرة: ٩٥] أي الموت، ولا شك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من العقوبة.

الشبهة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ ﴾ [الشورىٰ: ٥١] وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام، لم يره في غيره إجماعًا، وإذا لم يره هو أصلًا، لم يره غيره أيضًا، إذ لا قائل بالفرق. **والجواب**: أن التكليم وحيًا قد يكون حال الرؤية، فإن الوحي كلام يُسمع بسرعة، وماذا فيه من الدليل علىٰ نفي الرؤية؟ اهـ. مواقف، فعليك به.

بخيت

....

العلم إدراك، وهم يعلمونه لا في مكان ولا في جهة، ولا محدودًا ولا محصورًا، فكذا الرؤية نوع من الإدراك، فيدركونه كذلك، ومع ذلك هو انكشاف تام كما نص عليه النبي ﷺ في كثير من الأحاديث.

وبالجملة فالمعتزلة في مخالفتهم لأهل السنة قد مالوا عن الحق، إما لتمسكهم بالعادات، وإما لميلهم إلى القواعد الفلسفية، ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]. وقولي «في جنة الخلد» وأما في عَرَصَات القيامة، ففي السنة ما يقتضي وقوعها فيها للمؤمنين أيضًا،..............

سباعي

اهـ. مؤلفه. قوله: (**فكذا الرؤية**): أي يرونه لا في مكان ولا في جهة، ولا محدودًا ولا محصورًا.

قوله: (**ومع ذلك**): أي مع كونهم يدركون لا في مكان... إلخ. قوله: (**وقولي في جنة الخلد**): مبتدأ خبره محذوف تقديره: مُسلَّم أو ثابت. قوله: (**وأما في عرصات القيامة... إلخ**): هذا ما قاله ابن ناجي.

صاوي

قوله: (**ففي السنة ما يقتضي وقوعها فيها للمؤمنين أيضًا**): أي لما ورد في الحديث ما معناه: «ينادي منادٍ من قبل الله تعالى يوم القيامة: كل أمة تتبع معبودها، فعباد الشمس يُلقون معها في النار» وهكذا كل معبود مع عابده، إلا من رضي الله عنهم، كعيسى ومريم وعليٍّ، فإن من عبدهم يُلقى مع شيطانه في النار، إلى أن قال في الحديث: «فتبقى هذه الأمة وفيها منافقوها» فيقولون: لا نبرح حتى نرى معبودنا، فيتجلى لهم ملك لو وُضعت بحار الأرض في نقرة إبهامه لوسعها، فيقول لهم: أنا ربكم. امتحانًا لهم. فيقولون: نعوذ بالله، لست ربنا. فإن ربنا لا يتحيز وأنت متحيز، ثم يتجلى لهم ملك آخر لو وُضعت بحار الأرض ومثلها معها في نقرة إبهامه لوسعها، فيقولون له مثل ما قالوا للأول، ثم يتجلى الله سبحانه وتعالى فيخر المؤمنون سجدًا، فيريد المنافقون السجود كالمؤمنين،

بصيلة

....

بخيت

قوله: (**وإما لتمسكهم بالعادات**): أي إن جعلوا ما تقدم من المقابلة وغيرها شروطًا عادية.

وقوله: (**وإما لميلهم إلى القواعد الفلسفية**): أي إن جعلوا ما ذُكر شروطًا عقلية لا تنفك ولا تتخلف.

وهو الصحيح، بل قيل: وللكفار ليكون الحجب عليهم حسرة. ولا مانع من أن يروه في صفات الجلال.

وأما رؤيته تعالى في المنام فقد وقعت لكثير من الصالحين من سلف الأمة وخلفهم، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين.

سباعي

وقوله: **(وهو الصحيح)**: مسلَّم. وقال غير ابن ناجي: لا نص فيها. والحق ما لابن ناجي ولا عبرة بقول الغير. قال الجلال السيوطي رحمه الله في «تحفة الجلساء»: رؤيته تعالى يوم القيامة في الموقف حاصلة لكل أحدٍ بلا نزاع. وأما الرؤية في الجنة فأجمع أهل السنة على أنها حاصلة للأنبياء والمرسلين والصديقين من كل أمة. وإن أردت المزيد على ذلك فعليك بكبير اللقاني فإنه أتى فيه بالعجب العُجاب.

قوله: **(بل قيل: وللكفار)**: جعل النووي محل الخلاف المنافق. وأما الكفار فلا يرونه تعالى. وقيل: يراه منافقو هذه الأمة. وهذا ضعيف، والصحيح الذي عليه جمهور أهل السنة أن المنافقين لا يرونه، كما لا يراه باقي الكفار اتفاقًا. وفي حكاية الاتفاق نظرٌ، فقد ذهب قوم من أهل السنة إلى أنهم يرونه تعالى ثم يُحجبون فيكون عليهم حسرة. واعلم أنه اختُلف في الملائكة ومؤمني الجن والنساء ومؤمني الأمم السابقة والراجح أنهم يرونه تعالى. وانظر بسط ذلك في اللقاني.

قوله: **(في المنام)**: فيه خلاف، والجمهور على الجواز. وحكى عياض عليه الاتفاق. وقيل

صاوي

فلا يقدرون، لأنه يصير ظهورهم طبقًا، فينادي المنادى ﴿ وَٱمۡتَٰزُواْ ٱلۡيَوۡمَ أَيُّهَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴾ [يس: ٥٩]، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [القلم: ٤٢]، الآية، فكشف الساق عند الخلق مؤول بكشف الحجاب أو كما قال. قوله: **(وهو الصحيح)**: مقابلُه قولُ من قال: لا يُرى قبل دخول الجنة.

قوله: **(بل قيل: والكفار)**: أي والمنافقين، لكن الحق أنهم لن يروا، لقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٍ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] ولا يلزم من مزاحمة المنافقين للمؤمنين في القيامة رؤيته. وإنما قولهم وفعلهم تقليد كما كانوا يفعلون في الدنيا. قوله: **(وأما رؤيته تعالى في المنام فقد وقعت... إلخ)**:

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

بالمنع، وعليه القاضي أبو بكر، لأن المرئي في المنام خيال ومثال، وذلك على القديم محال. واختُلف فيها في اليقظة أيضًا: هل وقعت لغيره عليه الصلاة والسلام خلاف. والصواب المنع، لخبر مسلم: «واعلموا أنه لن يرىٰ أحد منكم ربه حتىٰ يموت».

قوله: (تكون بالقلب لا بالعين): أي لأن البصر في حال النوم مقبوض، وغمض الأجفان المانع من الرؤية مشاهد محقق.

صاوي

من جملة من رآه في المنام الإمام أحمد بن حنبل، فقد نُقل عنه أنه رآه في المنام تسعة وتسعين مرة، وقال: لئن رأيته تمام المئة لأسألنه عن أفضل ما يتقرب به المتقربون، فرآه تمام المئة وسأله، فقال له: بتلاوة كلامي يا أحمد. فقال: بفهم وبغير فهم، فقال: بفهم وبغير فهم.

واعلم أنه إذا رؤي في المنام، فقد يُرىٰ بالصفة التي ذُكرت في التوحيد وهي حق، وقد يُرىٰ بصفة الحوادث، فإن رُؤي كذلك وأمر الرائي بما يخالف الشرع كأن قال له: أسقطت عنك التكليف، فهو الشيطان، فإن أطاعه وفعل بمقتضاه فهو ضال مضل، قد خسر الدنيا والآخرة، وإن لم يأمره بذلك فهو رسول من عند الله. فإذا علمت ذلك تعلم أن الشيطان قد يتمثل بالمولىٰ جل جلاله علىٰ أحد قولين. وأما النبي عليه الصلاة والسلام فلا يتمثل به الشيطان، فمن رأىٰ النبي عليه الصلاة والسلام، فقد رآه حقًّا لما في الحديث: «من رآني في المنام فقد رآني حقًّا، فإن الشيطان لا يتمثل بي» فإذا رأىٰ شخص النبي قال له مثلًا: أسقطت عنك التكاليف، فالرؤيا حق، والغلط من الرائي.

والفرق أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] فتمثل الشيطان به لا يضر في العقيدة، لقيام البرهان علىٰ خلافه. وأما النبي ﷺ فهو بشر، فلو تمثل به الشيطان لأفسد الدين.

وسمعت من شيخنا المؤلف يقول: إن كبار الأولياء لا يتمثل بهم الشيطان أيضًا، لعموم قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢].

بصيلة

....

بخيت

....

والمعتمد أن النبي ﷺ رآه ليلة الإسراء بالبصر لا بالقلب فقط.

سباعي

قوله: (والمعتمد... إلخ): هذا ما ذهب إليه ابن عباس وعليه جمهور أهل السنة. ومقابله ما ذهبت إليه السيدة عائشة من أنه رآه ﷺ بقلبه، وهو المشهور عن ابن مسعود.

صاوي

قوله: (والمعتمد أن النبي ﷺ رآه ليلة الإسراء): أي وهو قول ابن عباس والجمهور. وقوله: **(لا بالقلب فقط)**: هو قول السيدة عائشة. ورُجح قول ابن عباس بأنه مثبت، وهو مقدم على النافي، على أنها لم تدرك زمنها. ولم تقع في الدنيا لغيره ﷺ. وأما الكليم فلم ير، وإنما حصل له الكلام، وهو أعظم عطاياه، فسُمي كليمًا ولم يسم النبي كليمًا، مع أنه أُعطي الكلام أيضًا، لكونه فاز بالأشرف وهو الرؤية. فمن ادعى رؤية الله يقظة بعيني رأسه فهو ضال مضل، قيل: فاسق. وقيل: مرتد.

إن قلت: كيف تصنع في قول العارف ابن الفارض:

وأبــاح طــرفي نـظـرة أملتها ... فغدوت معروفًا وكنت منكرا

وقوله أيضًا:

وإذا سألتك أن أراك حقيقة ... فاسمح ولا تجعل جوابي لن ترا

وقوله أيضًا:

ومنّ على سمعي بلن إن منعت أن ... أراك فمن قبلي لغيري لذت

إذ يوهم أن مقصوده رؤية الله، وأنه رأى بالفعل، مع أن من ادعى ذلك فهو كافر على أحد القولين؛ **قلتُ**: أحسن ما يُجاب به أن ذلك خطاب للحضرة النبوية. فقوله: «ومنَّ على سمعي ...إلخ» أي يا رسول الله، إن لم ترني ذاتك، فأسمعني خطابك. وقوله: «وإذا سألتك... إلخ» أي يا رسول الله، لا تعاملني في رؤيتك كما عُومل به موسى، بل عاملني في رؤيتك وأرني ذاتك، كما أراك الله ذاته. ولذا قال أيضًا:

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

أبــق لي مـقـلـة لـعـلي يوما   قبل مـوتي أرىٰ بها من رآكا

ويجاب أيضًا بأن الكلام في الحضرة الإلهية، والرؤية محمولة علىٰ الرؤية القلبية التي قال فيها:

أنلنا مع الأحباب رؤيتك التي   إليها قلوب الأولـيـاء تسارع

فقوله: «وأباح طرفي» أي قلبي. وسماه «طرفًا» تجوزًا، لأن الكلام خارج مخرج الكناية، لأنه ليس صريحًا في الذات العلية.

تتمة: من جملة من أنكر رؤية الله تعالىٰ الزمخشري في «الكشاف» وأنشد يهجو أهل السنة بقوله:

لجـماعـة سـمـوا هـواهـم سنة   وجمـاعـة حمـر لعمري موكفه

قـد شبهوه بخلقه وتخوفوا   شنع الورىٰ فتستروا بالبلكفه

قال ابن المنير: حيث انتقل للهجو فقد أذن النبي ﷺ لحسان فيه، ونقتدي به فنقول:

وجمـاعـة كـفـروا بـرؤيـة ربهم   هـذا لوعد الله مـا لـن يخلفه

وتلقبوا الناجين كـلا إنهم   إن لم يكونوا في لظىٰ فعلىٰ شفه

وقال أبو حيان:

شبهت جهلًا صدر أمة أحمد   وذوي البصائر بالحمير الموكفه

وجب الخسار عليك فانظر منصفا   في آية الأعـراف فهي المنصفه

أترىٰ الكليم أتىٰ بجهل ما أتىٰ   وأتىٰ شيوخك ما أتوا عن معرفه

إن الـوجـوه إليه نـاظـرة بذا   جاء الكتاب فقلتم: هذا سفه

بصيلة

....

بخيت

....

....

سباعي

....

صاوي

نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ... فهوى الهوى بك في المهاوي المتلفه

وقال الجاربردي:

عجبًا لقوم ظالمين تستروا ... بالعدل ما فيهم لعمري معرفه

قد جاءهم من حيث لا يدرونه ... تعطيل ذات الله مع نفي الصفه

وقال التاج السبكي:

لجماعة جاروا وقالوا إنهم ... للعدل أهل ما لهم من معرفه

لم يعرفوا الرحمن بل جهلوا ومن ... ذا أعرضوا بالجهل عن لمح الصفه

وقال أبو الحسن البكري:

يا جامعًا بين الضلالة والسفه ... ومشبثًا في دينه بالفلسفه

ومذممًا في عدله جور بلا ... عرف ويزعم وصفه بالمعرفه

فبزعمه لم ينصرف عن غيه ... بل ظل في حجج تلوح مزخرفه

قد قلت قول الله حق ثم لم ... تؤمن برؤياه وذلك متلفه

ومنعت من قدم الصفات ضلالة ... فلظى لذاتك كل وقت مشرفه

فلك الذي قد قلته في رؤية ... وجزيت بالعدل السيوف المرهفه

ا.هـ. من حاشية شيخنا الأمير على الشيخ عبد السلام.

بصيلة

(**من حاشية شيخنا الأمير... إلخ**): قال هناك نقلاً عن غيره: وانظر حسن ابن المنير في الإشارة للخلاف في كفرهم والجاربردي فإنهم ردوا الصفات للذات، وما لا يصح أن يُرى ليس موجودًا، والسبكي أشار لقول الكفار: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠]. اهـ.

بخيت

....

الفهرس